REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 186

Manethon – Markion



2010

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Manethon.

A. Leben u. Werk. I. Leben. M. (vgl. H.-J. Thissen, Der Name M.: Enchoria 15 [1987] 93/6: ‚Hirt [Hüter] des Tempels'; anders J. Černý: Misc. Gregoriana 3 [1941] 57/61: ‚Pferdehirt') stammt aus dem ägypt. Sebennytos (heute Samannud; Plut. Is. et Os. 9, 354D; 28, 362B; Georg. Sync. ecl. chron. 18, 22 Mossh.; Laqueur 1061). Hier lebte er zZt. von Ptolemaios I u. II (308/246 vC.) u. wurde von der hellenist. Kultur geprägt (Joseph. c. Ap. 1, 73: ἀνὴρ τῆς Ἑλλενικῆς μετεσχηκὼς παιδείας; Sterling 118; Laqueur 1061). Ebenso wie sein jüngerer Zeitgenosse Berossos war M. Priester, vielleicht sogar Hoherpriester, im Tempel zu Heliopolis (Georg. Sync. ecl. chron. 41, 12/4 Mossh.; Suda s. v. M. [3, 318 Adler]; Sterling 118). Bedeutend war seine Rolle bei der Einführung des Sarapiskultes in *Alexandria (Plut. Is. et Os. 28, 362A/B u. J.-G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cambridge 1970] 78/82; Waddell XIIf). Unklar ist, ob ein Papyrus vJ. 241 vC. (PHibeh 1, 72, 6: Μανεθῶι γράφειν) auf ihn zu beziehen ist (Waddell XIV; Helck, M. 952).

II. Schriften. a. Allgemein. Unter M.s Namen werden neben 1) seiner ‚Ägypt. Geschichte' (Αἰγυπτιακά) u. 2) einer Auseinandersetzung mit *Herodot: Μανέθων ἐν τοῖς πρὸς Ἡρόδοτον (Eustath. Il. 11, 480 = frg. 88 Waddell) vor allem Schriften religiös-kultischen bzw. naturphilosophischen Inhalts angeführt: 3) Ἱερὰ βίβλος (‚Hl. Buch'; Eus. praep. ev. 2 prooem. 5 [GCS Eus. 8, 1, 58]), 4) Περὶ ἑορτῶν (‚Über Feste'; Joh. Lyd. mens. 4, 55), 5) Περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας (‚Über alte Riten u. Religion'; Porph. abst. 2, 55), 6) Περὶ κατασκευῆς κυφίων (‚Über die Verarbeitung des Kyphi'; Suda s. v. M. [3, 318 A.]), 7) Φυσικῶν ἐπιτομή (‚Epitome über Naturphänomene'; Diog. L. prooem. 1, 10) u. 8) das ‚Sothisbuch'. – Zuschreibung, Einteilung u. Umfang sind unsicher (Helck, M. 953). Erwogen wird, nur die unter 1, 3 u. 7 angeführten Werke als eigenständige anzusehen, die übrigen (mit Ausnahme des unter 8 genannten Werks) jedoch als Abschnitte anderen Schriften M.s zuzurechnen. So gelten die unter 4, 5 u. 6 genannten Schriften als Teile des manethonischen ‚Hl. Buches' (W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 2 [1905] 215_4; Susemihl, Gesch. 1, 609), für die Kritik an Herodot (2) hingegen fehlt es bisher an einer Zuschreibung (Waddell XV). Setzt man diese Einteilung des manethonischen Werkes voraus, so ergibt sich, dass M. Verfasser von nur drei, nicht aber von sechs oder sieben eigenständigen Schriften gewesen ist; ein abschließendes Urteil ist kaum möglich. – Nicht von M. stammt das unter 8 genannte u. M. zugeschriebene ‚Sothisbuch', das bei dem byz. Chronographen Georgios Synkellos fragmentarisch erhalten ist (H. Kess, Art. Sothisbuch: PW 3A, 1 [1927] 1234f), sowie das astronomische Lehrgedicht Ἀποτελεσματικά (‚Über den Einfluss der Gestirne'), das bei Suda s. v. Μάνεθως (3, 318 Adler) genannt wird; es ist einem gleichnamigen Autor des 1. Jh. nC. zuzurechnen (W. Hübner, Art. M. 2: NPauly 7 [1999] 805; vgl. Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1059).

b. Aigyptiaka. 1. Überlieferung. Die in ihrer Nachwirkung wichtigste Schrift M.s sind die in griechischer Sprache verfassten Aigyptiaka, die in zwei unterschiedlichen Traditionen durch *Josephus sowie die christl. Chronographen *Iulius Africanus u. *Eusebius fragmentarisch überliefert sind (Laqueur 1063; Sterling 120; Helck, M. 952; H.-J.

Thissen, Art. Manetho: LexÄgypt 3 [1980] 1180). Josephus scheint sich noch auf den authentischen Text M.s gestützt zu haben (anders M. Stern: EncJud 11 [Jerus. 1972] 872), die Christen hingegen verwendeten wohl eine kurz nach M. entstandene *Epitome (Waddell XIV; Sterling 121).

2. Inhalt u. Quellen. Nach Eus. chron. armen.: GCS Eus. 5, 63, 18/30 waren die Aigyptiaka Ptolemaios II Philadelphos gewidmet (Laqueur 1063: 285 vC. terminus post quem) u. in drei Bücher eingeteilt, die ‚Geschichten von den Göttern u. von den Göttersprösslingen u. von den Totengeistern u. von den sterblichen Königen' umfassten. Sie zeichneten die Geschichte *Aegyptens von der Herrschaft der Götter u. Halbgötter (Joh. Mal. 2, 2 [CorpFontHistByz 35, 18]) bis zum Ende der 30. Dynastie unter Nektanebos iJ. 341 vC. nach (Eus. chron. armen.: GCS Eus. 5, 73, 33/74, 10; Laqueur 1085). Nach Helck, M. 952 bot M. im Urtext ‚chronologisch sichere Angaben' u. ‚Erzählungen echt ägyptischer Tradition', ohne jedoch damit eine objektive Geschichtsschreibung zu liefern. Als Quellen dienten Aufstellungen von Daten in Form von Annalen, Königslisten (vgl. den Turiner Königspapyrus) u. Erzählungen (vgl. Joseph. c. Ap. 1, 75/82; Thissen, Manetho aO. 1180; Dillery 93; Mendels 92; Krauss 804). Zudem kannte u. verwendete M. Herodot sowie *Hekataios v. Abdera (Joseph. c. Ap. 1, 73; Sterling 128; Dillery 93. 109f; O. Kimball Armayor, Herodotus' influence on M. and the implications for Egyptology: ClassBull 61 [1985] 7/11).

B. Rezeption. I. Nichtchristlich. a. Jüdisch. Um das hohe Alter der Juden u. ihrer Religion darzulegen, führt Josephus in Contra Apionem einen Altersbeweis (Eusebius überliefert daher wohl den genuinen Titel Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος [praep. ev. 8, 7, 21; 10, 6, 15 (GCS Eus. 8, 1, 433. 578); h. e. 3, 9, 4]), in dem er sich auf Ägypter u. Phönizier bezieht (H. Schreckenberg: o. Bd. 18, 777/9). Er zitiert u. paraphrasiert in zwei Abschnitten M. ausführlich (c. Ap. 1, 72/103. 228/52; Dillery 94/7). Der erste entstammt dem zweiten Buch der Aigyptiaka u. erzählt Invasion u. Vertreibung der mit den Juden identifizierten Hyksos (J. van Seters, The Hyksōs [New Haven 1966] 121f), die später ἐν τῇ νῦν Ἰουδαίᾳ καλουμένῃ *Jerusalem gegründet hätten (Joseph. c. Ap. 1, 90). Diese seien, so Josephus, ἡμέτεροι ... πρόγονοι, die, schon 393 Jahre bevor Danaos nach Argos kam u. rund 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg, in *Iudaea siedelten (ebd. 1, 103; vgl. Pilhofer 199f). Der zweite Abschnitt (1, 228/52) bietet die Legende (Josephus nennt die Quellen M.s μυθευόμενα καὶ λεγόμενα [1, 229]), die Vorfahren der Juden seien einst aus Ägypten ausgewiesene Aussätzige, deren Anführer Osarseph, ehemaliger Priester von Heliopolis, später Mose genannt worden sei (1, 250). – Beide Berichte, sowohl den über die Hyksos als auch den über die Ausweisung der Aussätzigen, schrieb man zudem verschiedentlich einer antisemitischen Grundhaltung ihres Verfassers zu (vgl. Mendels 109; I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 [1931] 26f). Dass M. hierbei von einer bereits älteren ‚nationalägypt. Überlieferung' abhängig war, die er rezipierte, konnte P. Schäfer nachweisen (Die Manetho-Frg. bei Josephus u. die Anfänge des antiken ‚Antisemitismus': G. W. Most [Hrsg.], Collecting fragments 1 [Göttingen 1997] 186/206; vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 107).

b. Griechisch-römisch. Für die Kenntnis ägyptischer Kultur u. Bräuche ist M. verschiedenen griechischschreibenden Autoren Quelle u. Berufungsinstanz (Diog. L. 1, 10; Joh. Lyd. mens. 4, 86f). Der alex. Priester u. nach M. zweite Verfasser einer ägypt. Geschichte, *Chairemon (H.-R. Schwyzer, Chairemon [1932] 9/16; P. W. van der Horst, Chaeremon[2] [Leiden 1987] IX/XI; M. Frede: ANRW 2, 36, 3 [1989] 2067/103), benutzte ihn sicher für sein Geschichtswerk (Joseph. c. Ap. 1, 288/92), wahrscheinlich auch für seine *Hieroglyphen-Deutungen (Schwyzer aO. 96). Im 10. Buch seiner ‚Tiergeschichte' nennt Aelian M. (σοφίας ἐς ἄκρον ἐληλακότα ἄνδρα; M. Wellmann: PW 1, 1 [1893] 486/8): Ihm zufolge bewirke der Genuss von Schweinemilch *Aussatz (10, 16). Porphyrios führt M. als Zeugen für die Abschaffung der Menschenopfer im ägypt. Heliopolis an (abst. 2, 55); sein Schüler *Jamblich bezieht seine Kenntnis der ägypt. Urprinzipienlehre aus M. (myst. 8, 1).

II. Christlich. a. Apologetische Schriften. Zur Abwehr des heidn. Vorwurfs, die christl. Religion sei ein neuer u. verachtenswerter Aberglaube (Plin. ep. 10, 96, 8; Suet. vit. Ner. 16, 2), berufen sich Theophilos v. Ant. u. Tertullian u. a. auf M.s Zeugnis (Tert. apol. 19; W. Speyer, Art. Fälschung, literarische: o.

Bd. 7, 260f; Pilhofer 271. 276). Theophilos bezeichnet die nach M. ursprünglich in Ägypten siedelnden Hebräer als προπάτορες ἡμῶν u. leitet davon das höhere Alter der Christen u. ihrer Schriften sowohl gegenüber Griechen als auch gegenüber Ägyptern ab (ad Autol. 3, 21f; Mose u. die Seinen lebten 900 oder auch 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg [ebd.]; so schon Josephus, s. oben). Tertullian kann sich Ende des 2. Jh. schon auf apologetische Vorgänger berufen (habens quos sequar [apol. 19, 3]; unter diese ist nach C. Becker, Tertullians Apologeticum [1954] 160f Theophilos v. Ant. zu rechnen) u. bietet inhaltlich wenig Neues: Den Schriften des AT sei höchstes Alter beizumessen u. Mose der älteste Prophet, der schon fast 400 Jahre vor Danaos gelebt habe, wie sich aus M. u. den Archiven der ältesten Völker ergebe (apol. 19, 1/6). In seiner Praeparatio Evangelica (J. Moreau, Art. Eusebius von Caesarea: o. Bd. 6, 1068) paraphrasiert u. zitiert Eusebius u. a. den Ägypter M., um zu beweisen, dass Mose u. die Propheten älter seien als die griech. Geschichte (10, 14, 16 [GCS Eus. 8, 1, 613]; Cosm. Ind. top. 12, 4: nach M. Griechen = μεταγενέστεροι, ‚Nachkommen'). Für zwei Dinge komme M. höchste Wichtigkeit zu: Einerseits, dass die Hyksos = Hebräer aus einem anderen Land nach Ägypten einwanderten, andererseits, dass ihr Aufbruch von dort 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg geschehen sei (Eus. praep. ev. 10, 13, 12 [608]). Theodoret v. Kyrrhos bezieht aus M. Kenntnis über die ägypt. Religion, die er in seiner Apologie ‚Heilung der heidn. Krankheiten' verwendet (2, 94: Isis u. Osiris; 3, 44: Gestirne als Götter verehrt [SC 57, 164. 182]; vgl. Plut. Is. et Os. 9, 354C/D; 28, 362A; 49, 371C).

b. Chronographie. Julius Africanus (160/240) verfasste heute nur noch fragmentarisch erhaltene Chronographiai, in denen er Königslisten aus dem Werk des M. anführte (1./31. Dynastie; Iul. Afric. chron. F 46 [GCS NF 15, 100/18]; F. Winkelmann: o. Bd. 19, 512/4). Ein ausführliches Exzerpt aus M. findet sich im ersten, in armenischer Sprache überlieferten Teil der Chronik des Eusebius, der zunächst Götter- u. Königs- bzw. Dynastielisten, wahrscheinlich der manethonischen Epitome entnommen (GCS Eus. 5, 63, 18/70, 2; Moreau aO. 1071), u. schließlich M.s Erzählung der Hyksos unter Berufung auf Josephus anführt (GCS Eus. 5, 70, 3/74, 18; vgl. Laqueur 1080/9). Diese bezeugt nach Eusebius das hohe Alter der Hebräer (GCS Eus. 5, 73, 37/74, 4; vgl. zudem M. bei Hieron. / Eus. chron. zJ. 1181 vC. u. zJ. 349 vC. [GCS Eus. 7², 62b. 121]). Die Chronographia des Joh. Malalas (6. Jh.) nennt M. zweimal: Er dient als Zeuge, dass in Ägypten zunächst Götter u. ihre Sprösslinge (2, 2 [CorpFontHistByz 35, 18]), sodann ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ Ἀβραάμ Naracho geherrscht habe (3, 7 [42f]).

J. Dillery, The first Egyptian narrative history. Manetho and Greek historiography: ZsPapEpigr 127 (1999) 93/116. – W. Helck, Art. M.: KlPauly 3 (1979) 952f; Unters. zu Manetho u. den ägypt. Königslisten = Unters. zur Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens 18 (1956). – R. Krauss, Art. M. 1: NPauly 7 (1999) 804f. – R. Laqueur, Art. M.: PW 14, 1 (1928) 1060/101. – D. Mendels, The polemical character of Manetho's Aegyptiaca: H. Verdin / G. Schepens / E. de Keyser (Hrsg.), Purposes of history = StudHell 30 (Leuven 1990) 91/110. – P. Pilhofer, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgesch. = WissUntersNT 2, 39 (1990). – G. E. Sterling, Historiography and self-definition. Josephus, Luke-Acts and apologetic historiography = SupplNT 64 (Leiden 1992). – W. G. Waddell, Manetho (Oxford 1940).

Christian Hornung.

Manichäismus.

Vorbemerkung. Der spätantike M. thematisiert, wie verschiedene Systeme der Gnosis (C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 537/659), die Frage, weshalb der Mensch mit seinen göttlichen Anteilen in die negativ bewertete *Materie verstrickt ist u. wie er daraus durch Erkenntnis (‚Gnosis') befreit werden kann. Dieses von Mani (216/76-7; s. unten) verkündete Lehr- u. Religionssystem ist religionsgeschichtlich in unterschiedlichen Ausformungen fassbar, wobei je nach geographischem Raum die dort vorherrschenden unterschiedlichen kulturellen Kontexte bewusst einbezogen wurden. Zoroastrisches Gedankengut spielte für die Verkündigung im Sassanidenreich eine Rolle; entlang der Seidenstraße bis nach *China griffen manichäische Missionare auf buddhistisches (u. zT. daoistisches) Gedankengut zurück (**Buddha); von Syrien u. *Aegypten über Nordafrika bis in die zentralen Gebiete des *Imperium Romanum nördlich des Mittelmeers dominierten in der Ausformung des M. jene Elemente, die diese Religion als Form des Christentums darzustellen vermochten. Insofern kann man den M. als Weltreligion mit unterschiedlichen kulturellen Ausformungen bezeichnen. Allerdings werden bereits zZt. der Entstehung der Religion neben einem unverkennbaren gnost. Grundkonzept Elemente aus einer jüd.-christl. u. täuferischen Gedankenwelt sowie iranische kosmologisch-mythologische Aspekte greifbar. So gesehen ist die Klassifizierung des M. als Vertreter des ‚iran. Typs' der Gnosis (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist[3] 1 [1964] 256f. 328/33) nicht vollkommen dem von Beginn an vorhandenen ‚Synkretismus' angemessen.

A. Entstehung. I. Leben u. Wirken Manis. (M. Hutter, Mani u. die Sassaniden [Innsbruck 1988] 13/31; W. Klein, Mani: P. Antes [Hrsg.], Große Religionsstifter [1992] 74/83.) Mani wird am 14. IV. 216 nC. in Mardinu in Südbabylonien geboren; sein Vater Pattik entstammt der parthischen Nobilität, seine Mutter ist vielleicht Jüdin oder Christin gewesen. Mit vier Jahren wird er von seinem Vater in eine christl. Täufergemeinde Südmesopotamiens geholt, der er zwei Jahrzehnte lang angehört. Auf diese Jugendjahre wirft der griech. Cod. Manichaicus Coloniensis (5. Jh.) Licht, der auf ein ostaram. Original zurückgehen dürfte. Diese Gemeinschaft, die als ihren Gründer *Elkasai (um 116) angesehen hat, ersetzt die jüd. Opferobservanz durch die Betonung der (oftmalig wiederholten) Taufe; auch in Gesetzesfrömmigkeit, in Fastenvorschriften u. in der Betonung des Sabbats ist noch der jüd. Hintergrund dieser Täufergemeinde zu erkennen. Als Mani 24 Jahre alt ist, kommt es zum Bruch mit der Gemeinde. Der Cod. Manichaicus Coloniensis datiert die Trennung Manis von den Elkasaiten auf den 17./18. IV. 240 (17, 23/18, 14; 73, 5/8 [11f. 51 Koenen / Römer]). Als Begründung nennt Mani ein Berufungserlebnis durch seinen Syzygos, d. h. einen (‚himmlischen') Zwilling. Möglicherweise liegt in dieser exakten Datumsangabe jedoch eine hagiographische Stilisierung mit Hilfe der Zwölfzahl vor. Jedenfalls beginnt 240 eine dreieinhalb Jahrzehnte dauernde Lehr- u. Missionstätigkeit: Als erste Stationen sind Ktesiphon u. der nordwestiran. Raum (Medien, Armenien) zu nennen, schließlich die Mesene, von wo aus er nach Belutschistan im indisch-pakistanischen Grenzgebiet aufbricht (Cod. Manich. Colon. 149 [107 K. / R.]; Manich. Keph. 76 [185, 4 Böhlig / Funk]). Dadurch kommt bereits der frühe M. in Kontakt mit buddhistischen u. wahrscheinlich auch jainistischen Vorstellungen (I. Gardner, Some comments on Mani and Indian religions: van Tongerloo / Cirillo 123/35). Nach dem Tod des pers. Großkönigs Ardašir iJ. 241 kehrt Mani in das Kernland der Sassanidendynastie zurück (Cod. Manich. Colon. 164 [113 K. / R.]; Manich. Keph. 1 [15, 27/33 B. / F.]). Während der Regierungszeit des Sassanidenherrschers Šabuhr (241-3/73) kann Mani durch dessen Billigung seine Religion weitgehend ungehindert verkünden. Mani steht dabei offensichtlich in re-

gelmäßigem Kontakt zum Herrscher, dem er eine mittelpers. Programmschrift des M., das sog. Šābuhragān, widmet. Er begleitete Šabuhr u. a. auch auf dem Feldzug gegen den röm. Kaiser Valerian (243/44) u. wurde mehrfach von diesem zu sich gerufen (Manich. Keph. 1 [15, 31/16, 2 B. / F.]; 76 [183, 13/25]). Insgesamt kann der M. während dieser drei Jahrzehnte im Iran Fuß fassen, wobei Mani die Lehre durch eigene Missionsreisen u. durch von ihm ausgesandte Missionare verbreitet (ebd. 76 [183, 10/188, 29]; Cod. Manich. Colon. 121, 1/151, 11 [88/109 K. / R.]; Lieu, Empire 90/106). So ist bereits zu Lebzeiten Manis das Fundament für die Entfaltung des M. in der damals bekannten Welt gelegt worden. Die Mission über die Ostgrenze des Iran hinaus geschah durch Mar Ammo (ebd. 106/9; M. Hutter, Die frühe manich. Mission unter Buddhisten im Ostiran: ZsRelWiss 10 [2002] 22/5), Mar Adda war mit der Mission im Westen betraut, die sich bis Alexandrien erstreckte (C. F. Andreas / W. B. Henning [Hrsg.], Mitteliran. Manichaica aus Chinesisch-Turkestan [1993] 295f; vgl. W. Sundermann, Iranian Manichaean Turfan texts in early publications. Photo edition [London 1996] Taf. 3f). Ein sogdischer Text (So 18 222: ders., Mitteliran. manich. Texte kirchengeschichtl. Inhalts [1981] 42/5) aus den 60er Jahren des 3. Jh. weist auf manichäische Missionstätigkeit in der Oasenstadt Palmyra (Tadmor) hin. Ein weiterer früher Missionar, Pappos, hat sich um die Verbreitung der Religion in Oberägypten bemüht. – Nach dem Tod von Šabuhrs Sohn u. Nachfolger Ohrmazd (273/74) hat sich unter Wahram I (274/77) die Stellung Manis im Sassanidenreich grundlegend verschlechtert. In dieser Zeit konnte, unter dem Einfluss des zoroastrischen Priesters Kerdir, die zoroastrische Religion eine dominierende Stellung in religionspolitischen Fragen gewinnen, was zugleich den Freiraum für die Manichäer entscheidend einschränkte (M. Hutter, M. oder Zoroastrismus: W. Slaje / Ch. Zinko [Hrsg.], Akten des Melzer-Symposiums [Graz 1992] 160/5; Ph. Huyse, Kerdīr and the first Sasanians: N. Sims-Williams [Hrsg.], Proceed. of the 3rd European Conf. of Iranian Stud. 1 [Wiesbaden 1998] 109/20). Mani wird nach einem Religionsdisput mit dem Herrscher gefangen genommen (Manich. Hom.: 47, 22/4; 50, 19/60, 2 Polotsky; Manich. Ps.: 16, 19/23 Allberry) u. stirbt an den Folgen dieser Gefangenschaft am 26. II. 276/77. Trotz dieses gewaltsamen Endes waren jedoch zu Manis Lebzeiten die entscheidenden Weichen gestellt worden, um diese Religion auch nach dem Tod ihres Stifters über die Grenzen des Sassanidenreiches hinaus fruchtbar bleiben zu lassen.

II. Das manich. Schrifttum. a. Kanonisches. Die kanonischen Bücher des Religionsstifters werden in den einzelnen Kanonlisten (Manich. Hom.: 25, 2/5; 94, 18/95, 6 Pol.; Manich. Ps.: 46, 21/47, 4; 139, 54/140, 9 Allb.; Manich. Keph. prol.; 149 [5, 22/6; 355, 2/25 B. / F.]; chinesisches Kompendium K 80 b14/22 [72f Schmidt-Glintzer]) nicht vollkommen übereinstimmend aufgeführt (Reeves 9/19; C. Colpe: o. Bd. 14, 219f). Aufzählungen über die manich. ‚kanonischen‘ Bücher finden sich auch in einigen antimanich. Quellen (zB. Hegem. act. Arch. 62, 6 [GCS Hegem. 91]; Method. Cpol. abneg. 37 [PG 100, 1321B/C]; Timoth. Cpol. haer. 13 [PG 86, 1, 21C]). An diesen westl. Kanonlisten ist auffällig, dass Manis mittelpersisches Šābuhragān (D. N. MacKenzie, Mani's Šābuhragān 1/2: Bull. of the School of Oriental and African Studies 42 [1979] 500/34; 43 [1980] 288/310; M. Hutter, Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte [1992]) nicht genannt ist, obwohl es im östl. M. bis nach China verbreitet wurde. Für den westl. M. sind folgende kanonische Schriften Manis bezeugt:

1. Das Lebendige Evangelium. Es wird in den Listen immer an erster Stelle genannt. Mit dem Titel stellt Mani sein literarisches Schaffen in eine bewusste Konkurrenz zu den christl. Evangelien, indem er beansprucht, inhaltlich ebenfalls eine ‚Frohe Botschaft‘ zu bringen. Das Buch hatte ursprünglich 22 Kapitel, analog den 22 Buchstaben des syr. Alphabets, wobei die einzelnen Kapitel nach diesen Buchstaben angeordnet sind. Neben Hinweisen auf das *Evangelium im Cod. Manichaicus Coloniensis u. durch einige iran. Frg. zeigt der Beginn des Evangeliums, dass Mani sich an paulinischen Sprachgebrauch anlehnt (D. N. MacKenzie, ‚I, Mani …‘: Gnosisforschung u. Religionsgesch., Festschr. K. Rudolph [1994] 183/98).

2. Gigantenbuch. (W. Speyer: o. Bd. 10, 1272f.) Mani greift hier die jüd. Henochüberlieferung auf. J. C. Reeves hat deutlich gemacht, dass Manis Gigantenbuch wenigstens zT. auf dem aus Qumran bekannten Gigantenbuch beruht (M. Hutter, Zur Funktion

20; 28, 16 Pol.; Manich. Keph. 44; 92 [113, 26/115, 30; 234, 25/236, 6 B. / F.]) u. nennen es neben dem ‚Lebendigen Evangelium', so dass man annimmt, dass der Bildband (‚Ardahang') dem Evangelium als Illustration zugeordnet war. Anhand parthischer Frg. eines ‚Kommentars / Sermons zum Ardahang' (wyfr'sʾrdhng) bezweifelt W. Sundermann (Was the Ardahang Mani's picture book?: van Tongerloo / Cirillo 373/84) die bisherige Interpretation u. sieht im Ardahang die iran. Version der (kanonischen) Pragmateia. – Dass ein ‚Bilderband' (griech. εἰκών, mittelpers. vielleicht nigār / ngʾr) zu den zentralen Büchern des M. gehörte, bleibt aber unbestritten. Fragt man nach der Funktion der Visualisierung, so darf der katechetisch-didaktische Aspekt nicht übersehen werden. Auf die liturgische Verwendung des Bilderbandes weisen koptische Texte hin, wobei das Bild im Kult nicht nur die Lehre illustriert, sondern durch die bildliche Darstellung im Kult den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis u. die Läuterung des Lichtes aus der Finsternis zugleich aktualisiert. Daher ist die manich. Ästhetik nicht nur Kunst, sondern eine Arznei, die, gleich wie das geschriebene Wort, die Erlösung aus der Welt der Finsternis bringt (Manich. Ps.: 46, 23/32 Allb.). Die gemalte Ästhetik Manis u. seiner Nachfolger hält die Weisheit der Götter, die der Religionsstifter offenbart hat, somit in sichtbarer Form fest, so dass manichäische Miniaturen in Hss. sowie Wandmalereien nicht nur kunstgeschichtlichen Wert haben, sondern auch wichtige inhaltliche Quellen dieser Religion sind. Wegen der Bedeutung der Visualisierung der manich. Lehre ist auch das Bild Manis als Maler schlechthin der islam.-iran. Tradition vertraut geblieben (H.-J. Klimkeit, Manich. Kunst an der Seidenstraße [1996] 23; M. Hutter, ‚Vergleichbar ist die Weisheit einem guten Maler': Gott-Bild, gebrochen durch die Moderne, Festschr. K. M. Woschitz [Graz 1997] 190/7). – Trotz der Bedeutung der Visualisierung der manich. Lehre ist abgesehen von den Malereien (Z. Gulácsi, Mediaeval Manichaean book art [Leiden 2005]) u. einigen möglicherweise manich. Bauwerken u. Höhlen, die in der Turfan-Oase gefunden wurden (Klimkeit 23/7; S. N. C. Lieu, Manichaean art and texts from the Silk Road: Studies in Silk Road coins and culture, Festschr. I. Hirayama [Kamakura 1997] 268/75), sowie wenigen archäologischen Spuren (ebd. 294/8) in Fujian (China) u. Alchi (Indien) die bildliche u. architektonische Hinterlassenschaft des M. gering. Genannt werden kann das Bild Manis, das auf einem Berg-*Kristall in Form eines Siegelsteins mit 29 mm Durchmesser dargestellt ist; der Fundort dieses Stückes ist jedoch unbekannt, so dass auch eine Datierung unmöglich ist (Klimkeit 50 mit Abb. 61). Ein frühes archäol. Zeugnis ist der Grabstein aus Salona (Dalmatien) für eine gewisse Bassa (s. u. Sp. 33). Das Haus 3 in Kellis (Dachla-Oase), in dem manichäische Texte gefunden wurden, dürfte vielleicht ein Zentrum der manich. Gemeinde gewesen sein (Lieu, Mesopotamia 87/9).

B. Lehrinhalte u. religiöses Leben. I. Das mythologische System. Das Lehrsystem des M. ist eine späte Erscheinung innerhalb der Gnosis, womit zusammenhängt, dass man in dieser Religion eine größere in sich kohärente Systematik antrifft als in frühen gnostischen Strömungen. Zentrales Thema, u. dies stellt den M. zu Recht in den Kontext der gnost. Religionen des 2. u. 3. Jh. nC., ist die Frage, weshalb der Mensch in die negative Materie verstrickt ist u. wie er daraus erlöst werden kann. Kosmogonie, Anthropogonie u. Eschatologie geben darauf eine Erklärung. – Das Unheils- u. Heilsgeschehen beginnt für Mani mit dem seit Ewigkeit bestehenden Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien Licht u. Finsternis, die vollkommen voneinander getrennt waren, wobei die Finsternis auf den Süden beschränkt war u. das Licht sich von Osten über Norden nach Westen ausbreitete. Die Gottheiten, Antigötter u. Dämonen, die das Reich des Lichtes u. der Finsternis bevölkern, stehen im Wesentlichen in analoger Gliederung einander gegenüber, wobei die Finsterniswesen teilweise als Projektionen lebensfeindlicher Mächte zu sehen sind (C. Colpe: o. Bd. 9, 574/7). Entsprechend der unterschiedlichen jeweils lokalen bzw. sprachlich-kulturellen Terminologie der manich. Quellen hat W. Sundermann die Vielzahl der manich. Götter- u. Dämonennamen grundlegend analysiert u. die jeweiligen Entsprechungen aus den Schichten des M. entsprechend herausgearbeitet (Namen von Göttern, Dämonen u. Menschen in iran. Versionen des manich. Mythos: AltorForsch 6 [1979] 95/133). Syrische Bezeichnungen wurden dabei teilweise übernommen, in iranische Sprachen über-

setzt oder mit Gestalten der iran. Mythologie identifiziert, so dass manichäische Gottheiten zT. eine ‚iran.' Färbung erhielten. Genauso wurden die syr. Benennungen in den Formen des westl. M. übernommen bzw. ‚übersetzt'. Für die kopt. Manichaica hat P. van Lindt in ähnlicher Weise nachgewiesen, dass ursprünglich syrische Namen nicht nur übernommen, sondern auch ins Kopt. ‚übersetzt' bzw. mit Namen aus christlichen bzw. gnostischen Traditionen ersetzt wurden (The names of Manichaean mythological figures [Wiesbaden 1992]); Letzteres kommt allerdings eher selten vor. Diese Vorgehensweise führt, bei substantiell gleicher Grundstruktur des manich. Mythos, zu einer großen Variationsbreite in der Benennung der manich. Gottheiten. – Von Anfang an besteht im M. ein grundlegender u. radikaler *Dualismus, wobei das Lichtreich als gutes Prinzip vom ‚Vater der Größe' beherrscht wird. Er ist ein geistiges Wesen mit Nous, Denken, Einsicht, Gedanke u. Überlegung; diese fünf Komponenten werden im weiteren Verlauf der mythologischen Erzählung zu Teilen der lichten Seele des Menschen (W. Sundermann, Der Sermon vom Lichtnous [1992] 137). Umgeben von zwölf Lichtäonen thront er inmitten des Lichtreiches (Manich. Ps.: 9, 3/21 Allb.). Ihm gegenüber steht die Welt der Finsternis mit ihrem Herrscher u. den fünf finsteren Elementen Rauch, Finsternis, Wind, Wasser u. Feuer, umgeben von den zwölf finsteren Äonen (Manich. Keph. 6 [30, 12/34, 12 B. / F.]). Durch Zufall erfährt der Herrscher der Finsternis von der Existenz der Lichtwelt u. versucht, das Lichtreich in seine Gewalt zu bringen. Daraufhin beginnt der kosmische Kampf, u. Licht u. Finsternis sind ab diesem Zeitpunkt nicht mehr getrennte Prinzipien. Damit endet die erste Zeit der Trennung der beiden Prinzipien. – Die zweite Zeit der Vermischung von Licht u. Finsternis bestimmt den größten Teil der manich. Weltsicht (Hegem. act. Arch. 7, 2/5 [GCS Hegem. 9f]; Aug. haer. 46, 3/6 [CCL 46, 313f]; Manich. Keph. 7 [34, 13/36, 26 B. / F.]): Sie reicht von der Vorgeschichte des Kosmos über die Entstehung unserer Welt u. der Menschheit bis zum eschatologischen Kampf zwischen Gut u. Böse. Innerhalb der zweiten Zeit kann man von ‚drei Schöpfungen' sprechen. Als ‚erste Schöpfung' bringt der ‚Vater der Größe' zwei Gottheiten hervor, die ‚Mutter des Lebens' u. den ‚Urmenschen'. Der Urmensch zieht zum Kampf gegen die Finsternis, indem er sich mit seinen fünf lichten Söhnen Äther, Wind, Licht, Wasser u. Feuer als Kleidung für den Kampf rüstet, in dem er unterliegt. Die fünf Söhne des Urmenschen werden ein Opfer der Welt der Finsternis, der Urmensch selbst durch den Gott ‚Ruf' gerettet. Diese Niederlage des Lichtreiches ist dennoch der Ausgangspunkt der Erlösung u. der letztlichen Überwindung der Finsternis (W. B. Oerter, RŠARP ‚Zuvorkommen' im Thomaspsalm 1, 25f: Wiessner / Klimkeit 242/6; o. Bd. 11, 563f), da das nunmehr in der Materie gefangene Licht die Mächte der Finsternis schwächt. – Mit der ‚zweiten Schöpfung' beginnt die Läuterung des Lichtes aus der Materie durch den ‚Lebendigen Geist' (Hegem. act. Arch. 8, 1/7 [GCS Hegem. 11/3]). Nach seinem Kampf gegen die Mächte der Finsternis fesselt er die Archonten der Finsternis am Firmament u. erbaut die acht Erden u. zehn Himmel. Als *Demiurg ist der Lebendige Geist (*Geister [Dämonen]), im Unterschied zu den anderen gnost. Systemen, jedoch eine Lichtgottheit, unterstützt von seinen fünf Söhnen. Aus jenen Lichtteilen, die von der Finsternis unbefleckt geblieben sind, gestaltet der Lebendige Geist Sonne u. Mond. Für das stärker geschädigte Licht ist eine komplexere Reinigung notwendig, so dass die Götter den ‚Vater der Größe' bitten, durch eine ‚dritte Schöpfung' das Erlösungswerk fortzusetzen. Hauptgott dieser Schöpfung ist der ‚Dritte Gesandte'; über die ‚Säule der Herrlichkeit' leitet er weiteres Licht aus der Materie über den zunehmenden u. abnehmenden Mond zur Sonne. Die durch den Anblick des Dritten Gesandten sexuell erregten Dämonen vergießen Sperma u. haben Abortus, woraus Pflanzen u. Tiere entstehen. Um die Rückführung des Lichtes zu vermeiden, erschaffen die Dämonen das erste Menschenpaar, damit dieses durch die Zeugung von Kindern die in der Materie gefesselten Lichtelemente weiter verstreut (Hegem. act. Arch. 9, 1/4 [13f]; Aug. haer. 46, 7f. 14 [CCL 46, 314. 317]; nat. bon. 46 [CSEL 25, 2, 884/6]). Solange der Mensch nicht die in ihm verborgenen göttlichen Lichtteile erkennt, bleibt er den Dämonen verbunden. Der göttliche Ruf, der den Menschen erreichen kann, ist allerdings zugleich Wendepunkt des manich. Mythos. Denn Adam, der erste Mensch, liegt zwar bewusstlos im Todesschlaf, doch ‚Jesus der

Glanz' unterrichtet ihn über Himmel u. Hölle, Licht u. Finsternis u. seine göttliche Herkunft. Indem der Mensch diesen ‚Ruf' annimmt, wird aus dem ‚alten' ein ‚neuer' Mensch, eine Terminologie, die Mani von Paulus übernommen hat. Der neue Mensch wird daher nach seinem Tod ins Lichtreich emporsteigen, muss allerdings, als Antwort auf den göttlichen Ruf, auch den Kampf gegen die Dämonen u. die Materie führen, was sich in der Konkretisierung durch die manich. Individualethik zeigt. – Dieser individuelle Kampf im Verlauf der Geschichte erreicht in der Dritten Zeit auf kosmologischer Ebene seinen Höhepunkt u. Abschluss im ‚Großen Krieg' (Hegem. act. Arch. 13, 1/3 [GCS Hegem. 21f]; Manich. Hom.: 7, 8/42, 8 Pol.; N. A. Pedersen, Studies in the sermon on the Great War, Diss. Aarhus [1996]). Die kollektive Eschatologie wird durch das letzte Gericht eingeleitet, das von jenem Gott durchgeführt wird, der schon den ersten Menschen mit seinem ‚Ruf' die Erkenntnis der göttlichen Herkunft gebracht hat. Die Gerichtsszene, bei der ‚Jesus der Glanz' die Guten u. Bösen voneinander trennt, ist von neutestamentlichen Vorstellungen (Mt. 25, 31/46) abhängig; danach übt ‚Jesus der Glanz' eine Friedensherrschaft aus, in deren Verlauf die Dämonen der Finsternis schrittweise schwächer werden. Schließlich stürzt der Kosmos in sich zusammen, zunächst die untersten Schichten, danach die zehn Himmel u. als letztes die Erde, begleitet von einem Weltenbrand als Ordalfeuer, das 1468 Jahre andauert. Die Dämonen der Finsternis werden am Ende in einem ‚Finsternisklumpen' (βῶλος bzw. globus horribilis; Aug. haer. 46, 19 [CCL 46, 319f]; F. Decret, Le Globus horribilis dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de s. Augustin: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. Ch. Puech [Paris 1974] 487/92) wie in einem Grab eingeschlossen, über dem der Neue Äon mit dem ‚Vater der Größe' als ewigem Herrscher errichtet ist. Damit ist die Trennung der beiden Prinzipien wieder vollkommen hergestellt.

a. Alttestamentliche Traditionen. Durch Manis Kontakt zu den Elkasaiten weist seine Religion Bezüge zur bibl. Überlieferung auf, auch wenn er jüdische, aus der Bibel begründete Ritualistik u. Gesetzlichkeit im Gefolge der christl. Lehrer Paulus, *Markion u. Bardesanes verwirft. Vor allem die Reinigungsriten der Elkasaiten lehnt er ab (Cod. Manich. Colon. 79, 13/93, 23 [54/64 K. / R.] im Baraies-Abschnitt), wobei neben Manis Vorstellung, dass im Wasser göttliches Licht gebunden ist, was zur Ablehnung der Reinigungsriten führt, ein Protest gegen eine Veräußerlichung von Riten mitspielt. Deshalb lehnt Mani auch andere Riten, zB. die *Beschneidung oder die Befolgung der Sabbatgebote, ab (Aug. c. Faust. 6, 1 [CSEL 25, 284f]), da er sich vom elkasaitischen Gesetz distanziert, das nicht den Schriften entspricht, die die Elkasaiten lesen (Cod. Manich. Colon. 113, 9/114, 5 [80 K. / R.]). Andererseits teilt er mit diesen manche Abstinenzgebote, aber auch die Betonung von Umkehr u. Weltgericht sowie die Vorstellung der zyklischen Wiederkehr von Propheten (R. Merkelbach, Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs: P. Bryder [Hrsg.], Manichaean studies [Lund 1988] 113/33; Lieu, Empire 35/50; K. Rudolph, Das Verhältnis der Mandäer zum M.: J. B. Bauer / H. D. Galter [Hrsg.], Gnosis [Graz 1994] 163/8). Dadurch stellt sich Mani als Apostel Jesu in die Nachfolge älterer biblischer u. außerbiblischer göttlicher Gesandter (Cod. Manich. Colon. 47, 1/60, 8 [30/40 K. / R.]; Manich. Keph. prol.; 1 [7, 27/34; 8, 4/8; 9, 11/16, 31 B. / F.]) wie zB. Seth, Henoch oder Jesus; daneben nennt er Zarathustra u. Buddha als seine Vorgänger, weshalb diese ‚früheren' Religionen auch systematisch in den M. einbezogen worden sind. Ferner verarbeitete er in seinem ‚Gigantenbuch' Vorstellungen der vielschichtigen Henoch-Tradition (Reeves). Alttestamentliche Schöpfungstraditionen werden von Mani ebenfalls aufgegriffen, wobei es zu einer Umdeutung von Gen. 1 kommt, wenn die Benennung der durch Gott geschaffenen Dinge im manich. kosmologischen Mythos als ein Ins-Dasein-Rufen durch Gottes Schöpfermacht gedeutet wird. Die Erschaffung des ersten Menschenpaares ist von Gen. 2 inspiriert, doch kann man den manich. Mythos als Gegenentwurf zur bibl. Tradition der Erschaffung der Menschen sehen (M. Hutter, Die Deutung der bibl. Menschenschöpfung in Manis Šābuhragān: Sprache u. Geist, Festschr. P. Nagel [2003] 133/47). Neben den Bezugnahmen auf die Schöpfungstradition des AT haben auch die bibl. Psalmen als ‚Liederbuch' einen Widerhall im manich. Psalmbuch.

b. Neutestamentliche Traditionen. (K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 874/6.)

Mehrfach greift der M. auch auf das NT zurück, Manis ‚Lebendiges Evangelium' ahmt bewusst die ‚Gattung' *Evangelium nach, u. seine Briefe sind von denen des Paulus als Literaturgattung inspiriert. Neben den kanonisch-bibl. Texten zeigen die manich. Quellen aber auch Bezugnahmen auf sog. Apokryphen (W. Sundermann, Christl. Evangelientexte in der Überlieferung der iran.-manich. Lit.: Mitt. des Instituts für Orientforschung 14 [1968] 386/406; P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. u. 3. Jh. in der manich. Lit.: K. W. Tröger [Hrsg.], Gnosis u. NT [1973] 149/82; H.-J. Klimkeit, Der Gebrauch hl. Schriften im M.: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 191/9). – Schon in der ursprünglichen Verkündigung Manis nahm Jesus einen zentralen Platz ein, wie bereits 1926 E. Waldschmidt u. W. Lentz anhand von Texten des östl. M. (vor allem iranischer u. chinesischer Texte) herausgearbeitet haben. Das Jesus-Bild u. die Jesus-Gestalten wurden durch die Entdeckung u. Erschließung der kopt. Manichaica seit den 1930er Jahren weiter differenziert, so dass man wenigstens folgende Jesusvorstellungen im M. unterscheiden kann: Der historische Jesus hat eine untergeordnete Rolle, seine Kreuzigung indirekten Heilswert, insofern sie als Vorbild für den Tod Manis dienen konnte; ferner ist der historische Jesus als Vorläufer Manis wichtig. ‚Jesus das Kind' zeigt zwar Anklänge an die Kindheit des historischen Jesus, aber die gnost. Erlösungskomponente steht bei dieser Gestalt deutlich im Vordergrund. ‚Jesus der Glanz' ist Bringer der Gnosis, er ist auch der eschatologische Richter, so dass er für den manich. Gläubigen zu den zentralen Gottheiten gehört. Als passive Erlösergottheit kann die Gestalt des Jesus patibilis genannt werden, d. h. der leidensfähige Jesus, der Symbol für die in der Finsternis gefangene u. gequälte Weltseele ist. Diese Sichtweise Jesu im M. hat E. Rose, Die manich. Christologie (1979) herausgearbeitet, wobei noch weitere Differenzierungen möglich sind (N. A. Pedersen, Early Manichaean Christology primarily in western sources: Bryder aO. 162/78; I. Gardner, The Manichaean account of Jesus and the passion of the Living Soul: Manichaica selecta, Festschr. J. Ries [Lovanii 1991] 80/4; J. Ries, Jésus la Splendeur, Jesus patibilis, Jésus historique dans les textes manichéens occidentaux: Gnosisforschung u. Religionsgesch. aO. [o. Sp. 10] 235/45; Franzmann): Jesus der Glanz als Erwecker Adams, wobei von ihm auch der Lichtnous als Emanation hervorgeht; da die gnost.-doketische Interpretation des historischen Jesus seine Fleischwerdung u. menschliche Geburt in den Hintergrund drängt, wird er in manchen Quellen als Erscheinungsform des Nous interpretiert. Auch in Bezug auf Jesus patibilis sind in den unterschiedlichen Schichten des M. verschiedene Ausprägungen vorhanden, wobei diese Bezeichnung zwar auf den nordafrikan. M. beschränkt, die Vorstellung selbst aber manichäisches Gemeingut ist (Cod. Manich. Colon. 96, 18/99, 8 [67/9 K. / R.]). Koptische Manichaica verwenden allerdings im sachlichen Bezug auf Jesus patibilis das Bild vom Lichtkreuz. Resümiert man die Jesus-Bilder im M., so zeigt sich, dass die Manichäer die Jesus-Figur enthistorisieren, aber zugleich mit Hilfe der Christologie die Heilsgeschichte verdeutlichen: Jesus der Glanz sendet aufgrund des Rufes von Jesus dem Kind den historischen Jesus, um Jesus patibilis zu retten, u. führt schließlich das letzte Gericht durch. Innerhalb dieser Enthistorisierung ist die Fleischwerdung Jesu dennoch nicht vollkommen hinfällig geworden, da sie universalisiert wurde, als Jesus (d. h. die Lebendige Seele) in der Materie wiedergeboren ist, dessen Leib u. Blut ein Manichäer durch Brot u. Wein in sich aufnimmt (Cod. Manich. Colon. 96f [67/9 K. / R.]). – Auch wenn Jesus im gesamten M. eine wichtige Rolle spielt, ist doch zu betonen, dass er in den kopt. Texten eine Sonderstellung einnimmt, bei der vor allem auch das innige Verhältnis zwischen Jesus u. den Gläubigen im Zentrum steht (M. Heuser, Der manich. Mythos nach den kopt. Quellen, Diss. Bonn [1992] 113/6). Auf eine weitere Besonderheit weist van Lindt aO. (o. Sp. 17) 133/53. 222f hin, der die unterschiedliche Akzentuierung der kopt. Kephalaia-Texte sowie des kopt. Psalmbuches hervorhebt: In den Kephalaia ist der Dritte Gesandte die tragende Gestalt, im Psalmbuch Jesus der Glanz. Dies lässt die Frage aufkommen, ob Jesus der Glanz wirklich die zentrale Gestalt der manich. Christologie ist oder ob man vielleicht (besser) mit verschiedenen ‚Christologien' der kopt. (aber indirekt auch aller anderen) Manichäer zu rechnen hat. Für die Psalmen bleibt Jesus unbestritten die Zentralgestalt. Insofern

steht die Theologie der Psalmen offensichtlich der Christusfrömmigkeit der nordafrikan. Manichäer, wie wir sie von Augustinus kennen, nahe. Die Kephalaia hingegen betonen, neben dem Dritten Gesandten, das Erlösungswerk des Lichtnous, der zwar als Emanation von Jesus dem Glanz gesehen werden kann, terminologisch aber von ihm geschieden ist, so dass bei Letzterem sogar der Eindruck entsteht, dass ein bewusstes Abrücken vom Christentum geschieht. Dass die Forschung hier jedoch noch deutlich im Fluss ist, zeigt S. G. Richter (Bemerkungen zu verschiedenen ‚Jesus-Figuren' im M.: van Oort / Wermelinger / Wurst 174/84), der zuletzt, ausgehend vor allem von koptischen Quellen, dafür plädiert hat, nicht nur die Zahl der Jesus-Gestalten wiederum (zumindest für jene Ausprägung der Religion, die durch die kopt. Quellen fassbar wird) zu reduzieren, sondern auch eine aufgrund der Pluralisierung der Jesusvorstellungen innerkoptische Differenzierung erneut in Frage zu stellen.

c. Iranische Traditionen. Mani trat im Sassanidenreich bewusst als ein Erneuerer der iran. Religion Zarathustras auf, indem er diesen als einen seiner Vorgänger anerkennt, dessen Religion er in reiner Form wieder verkündet; gleichzeitig wird aber der zeitgenössische Zoroastrismus von Mani als Verflachung u. Verfälschung der ursprünglichen Lehre kritisiert. Dies zeigt bereits Manis Methode, in seiner Lehrverkündigung die jeweilige religiöse Vorstellungswelt des Empfängers zu berücksichtigen, was für die Verbreitung der Religion von Vorteil war. Deutlich wird dies bereits im sog. Šābuhragān, in dem sich Mani nicht nur Götter- u. Dämonennamen des zoroastr. Pantheons bedient (Sundermann, Namen aO. [o. Sp. 16]), sondern auch seine Kosmogonie u. Anthropogonie in einer Form schildert, die der zoroastr. Mythologie entnommen ist u. in unterschiedlichen mittelpers. Texten (zB. im Bundahišn oder in der Anthologie des zoroastr. Theologen Zadspram) beschrieben wird. Als typisch iranische Elemente nehmen die Lehre der ‚Zwei Prinzipien' u. der ‚Drei Zeiten' in Manis System einen entscheidenden Platz ein (M. Hutter, Das Erlösungsgeschehen im manich.-iran. Mythos: K. M. Woschitz / M. Hutter / K. Prenner [Hrsg.], Das manich. Urdrama des Lichtes [Wien 1989] 228; K. Rudolph, Mani u. der Iran: Manichaica selecta aO. 307/21); Letztere ist aus der iran. Apokalyptik mit der Vorstellung der drei Millennien entnommen. Auch in der Darstellung der Eschatologie greift Mani mit dem Terminus ‚Großer Krieg' auf zoroastrische Formulierungen zurück (Pedersen, Studies aO. [o. Sp. 19]). Mani selbst beruft sich für seine Verkündigung auf einen ‚himmlischen' Zwilling (Syzygos); iranische manich. Texte bezeichnen diesen Zwilling als narjamīg, wobei für iranische Zuhörer die Vorstellung von zoroastrischen Seelenkomponenten (daēna; frauuaši) in der Beschreibung des Zwillings anklingen. – Im Hinblick auf diese iran. Elemente im M., die Manis gnostischem System ein iran. Kleid geben, kann man mit dem parthischen Text M 38 (Sundermann, Texts aO. [o. Sp. 9] Taf. 41; vgl. H.-J. Klimkeit, Gnosis on the Silk Road [San Francisco 1993] 162f) den Religionsstifter wohl als ‚Übersetzer der Religion' bezeichnen. Diese ‚Iranisierung' der manich. Gnosis darf allerdings nicht zu dem falschen Schluss führen, dass der M. als Ganzes eine iran. Religion wäre; genauso wenig dürfen die iran. Einflüsse auf diese Religion einseitig überbetont werden. Zwar sind iranische Elemente klar vorhanden, aber diese Iranismen sind auch vom Ziel (-Publikum) der Verkündigung abhängig, indem unter Iranern (im iran. Kerngebiet, aber auch entlang der Seidenstraße) diese Elemente der Religion besonders hervorgehoben wurden. Diese Verkündigungsmethode Manis u. der manich. Missionare hat dabei auch außerhalb des Irans, westlich wie östlich, dazu beigetragen, die manich. Erlösungslehre in verschiedene Kulturen zu tragen.

d. Buddhistische Traditionen. Manichäische Texte, die auf die Verbreitung der Religion östlich des Iran in einem buddhist. Umfeld Bezug nehmen, greifen in unterschiedlicher Weise buddhistisches Gedankengut bzw. Terminologie auf (N. Sims-Williams, Indian elements in Parthian and Sogdian: K. Röhrborn / W. Veenker [Hrsg.], Sprachen des Buddhismus in Zentralasien [1983] 133. 139f), so dass bereits parthisch-manichäische Texte des 3. Jh. zB. einschlägige Begriffe wie prnybr, ‚sterben', prnybr'n, ‚Tod, Nirvāna', oder pwnwnd, ‚verdienstvoll', zeigen. Wörter, die im 4. Jh. Eingang in das manich. Textcorpus gefunden haben, sind u. a. bwt, ‚Buddha', oder mwxš, ‚Erlösung'. Die Übernahme solcher Begriff-

lichkeiten ist für das Selbstverständnis u. die Missionstätigkeit wichtig, wobei noch im 4. Jh. die Sogdier in der Gegend von Merw u. Samarkand (Usbekistan) mit dem M. in Berührung gekommen sind u. als Händler zur weiteren Verbreitung der Religion beitragen. Hervorzuheben für die manich. Kirchengeschichte ist die Entstehung der zentralasiat. Gemeinde der Denwariya um 600 unter der Leitung von Šād-Ohrmezd (I. Colditz, Hymnen an Šād-Ohrmezd: AltorForsch 19 [1992] 322/41; ferner X. Tremblay, Pour une histoire de la Sérinde [Wien 2001] 123/6). Daher wird Mani in diesem Umfeld auch mit Maitreya, einer zukünftigen Heilsgestalt des Mahayana-Buddhismus, gleichgesetzt (H.-J. Klimkeit, Die Heilsgestalten des Buddhismus: H. Bechert u. a. [Hrsg.], Der Buddhismus 1 [2000] 238/45; M. Hutter, Mani als Maitreya: Religionsbegegnung u. Kulturaustausch in Asien, Gedenkschr. H.-J. Klimkeit [2002] 117/9), u. in mehreren Bema-Hymnen wird der Religionsstifter Mani als Maitreya angerufen. Innermanichäisch ist diese Inanspruchnahme Maitreyas in Verbindung mit der Charakterisierung Manis als Paraklet verständlich, doch vermag sie zugleich die eschatologischen Erwartungen des Buddhismus in missionarischer Absicht anzusprechen. Somit näherte man sich der ‚fremden' Religion des Buddhismus mit der Fähigkeit, die Form der eigenen Verkündigung der fremden Umgebung angemessen zu verändern. Dementsprechend ahmt die chin.-manich. Literatur formal buddhistische Texte nach, wie am deutlichsten anhand der chines. Hymnenrolle (H. Schmidt-Glintzer [Hrsg.], Chines. Manichaica [1987] 11/67) zu sehen ist. Die Gottheiten des manich. Pantheons werden in der Hymnenrolle als ‚Buddhas' (fo) bezeichnet, die ‚Mutter des Lebens' als ‚Mutter aller Buddhas' angesprochen (124 [26 Schmidt-Glintzer]), die fünf Elemente Wasser, Feuer, Licht, Wind, Natur werden als die fünf lichten Buddhas angerufen (129 [26f S.-G.]). Auch die Rede von ‚Jesu Fleisch u. Blut' wird in die Formulierung vom ‚Buddha des Blutes' u. vom ‚Buddha des Fleisches' verändert (Lieu, Empire 287). Mani selbst erhält den Titel ‚Buddha des Lichtes' (kuang-ming fo), u. im ‚Kompendium der Lehren u. Regeln Manis, des Buddha des Lichtes' (69/76 S.-G.) wird auch Laozi in die Reihe der Vorgänger Manis aufgenommen (79 c28/80 a1 [69f S.-G.]). Ferner soll die Mutter Manis ihn nach der Befolgung von Abstinenzgelübden empfangen haben, u. Mani wies bei seiner Geburt wunderhaltige Zeichen auf, die auf seine besondere Sendung hinwiesen (80 a6/a9 [70 S.-G.]), wie dies auch in Buddhalegenden erzählt wird. Solche Übernahmen aus dem buddhistischen Wortschatz u. aus der Vorstellungswelt wurden in der Begegnung mit Buddhisten entlang der Seidenstraße aufgegriffen u. für die Verkündigung des M. genutzt; diese erreichte ihren Höhepunkt in der Verbindung des M. mit der Staatsmacht bei den Uiguren (762/843) u. zeitweilig im Königreich von Kočo (866/1368; Klimkeit; ders., Weltliche u. geistliche Macht im M. Zentralasiens: Gnosisforschung u. Religionsgesch. aO. [o. Sp. 10] 119/30; P. Zieme, Manich. Kolophone u. Könige: Wiessner / Klimkeit 319/27; W. Sundermann, Der M. an der Seidenstraße: U. Hübner / J. Kamlah / L. Reinfandt [Hrsg.], Die Seidenstraße [2001] 157/68; T. Moriyasu, Die Gesch. des uigurischen M. an der Seidenstraße [2004] 167/92). Ein tiefgreifender Einfluss auf buddhistische Texte ist davon jedoch nicht ausgegangen, u. im 13. Jh. verlor der M. im Osten Zentralasiens durch den Buddhismus, im Westen durch die Expansion u. Erstarkung des Islam seine Bedeutung.

II. Die manich. Lehr- u. Glaubenspraxis. Mani ist theologisch allgemein von den Missionsreisen des Apostels Paulus inspiriert, seine Verkündigung in Nordwest-Indien (Belutschistan) scheint speziell auch durch den legendarischen Indienaufenthalt des Apostels Thomas motiviert gewesen zu sein; dass diese beiden Apostel im M. eine wichtige Vorbildfunktion haben, wird durch die Anklänge an das paulinische Schrifttum u. an die Thomastradition in manichäischen Texten deutlich. Da Mani unter seinen Vorgängern auch Zarathustra u. Buddha nennt, deren Religionen zu seiner hinzugekommen sind, wie mehrfach in manichäischen Texten gesagt wird (zB. Manich. Keph. 151 [370, 17/375, 15 B. / F.]), ist daraus auch ein universeller Anspruch für die Verkündigung seiner Religion abzulesen, was sich nicht nur in der großen Verbreitung in Ost u. West widerspiegelt, sondern die ganze Glaubenspraxis lässt immer wieder Anklänge u. Anleihen an das Christentum, an den Zoroastrismus u. Buddhismus erkennen.

a. Organisation der Gemeinde. Die Organisation u. Struktur der manich. Gemeinde

geschieht nach biblischen Vorbildern, da sich Mani selbst als Apostel Jesu Christi verstand: In der hierarchischen Organisation der Religion standen Mani bzw. nach seinem Tod der Archegos an der Spitze, darunter zwölf Lehrer, 72 Bischöfe u. 360 Presbyter (nach dem mittelpers. Text M 36 [Sundermann, Texts aO. Taf. 39f; vgl. Klimkeit, Gnosis aO. 92f]; M 801 a13, 200/17 [W. B. Henning (Hrsg.), Ein manich. Bet- u. Beichtbuch (1936) 24]; vgl. D. Weber, Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934. Photo Edition [London 2000] Taf. 109; Cod. Manich. Colon. 35, 2/7 [20 K. / R.]), wobei die Zahlen 12 u. 72 als Strukturelement neutestamentliche Traditionen (Lc. 9, 1/6; 10, 1/16) aufgreifen. Weitere wichtige Funktionen in der Gemeinde hatten Musiker, Schreiber u. Maler inne. Neben diesen (hierarchischen) Funktionen ist die Gemeinde in ‚Laien' / ‚Hörer' (auditores) u. ‚Vollmanichäer' / ‚Erwählte' (electi) gegliedert (Cod. Manich. Colon. 67, 7/11 [47 K. / R.]; Cod. Thevest. A col. 38 [3, 1, 40 Stein]; die Termini in den unterschiedlichen Sprachen bei BeDuhn 26/8); Letztere mussten alle Vorschriften befolgen, um sündenlos zu bleiben, während Hörer zum Wohlergehen der Erwählten auch gewisse ‚sündenbeladene' Handlungen durchführen mussten.

b. Liturgie. Das religiöse Gemeinschaftsleben der Manichäer hat in den Montagsfesten einen wöchentlichen Fixpunkt. Es existiert dabei eine Reihe von sog. ‚Montagshymnen' (Ch. Reck, Gesegnet sei dieser Tag. Manich. Festtagshymnen [Turnhout 2004]), die eine Verbindung von Lobpreis mit Belehrung der Gläubigen über Wohlverhalten u. Vermeidung von Sünde zum Inhalt haben. Die Rezitation solcher Texte steht im Mittelpunkt der jeweiligen Liturgie, die zur Beständigkeit im Glauben u. zur Läuterung der Lichtelemente führen soll. Die Wahl dieses Wochentages ist eine bewusste Fortsetzung des jüd. Sabbats u. des christl. Sonntags durch die Manichäer. Neben diesem wöchentlichen Feiertag sind die Fasttage zu nennen (Puech 275/87; J. P. Asmussen, Xuāstvānīft [Copenhagen 1965] 224/6). Auch wenn im kultischen *Mahl eine Läuterung des Lichtes geschieht (Aug. c. Fort. 3 [CSEL 25, 84/6]; nat. bon. 44f [ebd. 25, 2, 881/4]; allgemein auch BeDuhn 144/57. 166/87), bedeutet Nahrungsaufnahme für Manichäer eine weitere Fesselung der Lichtteile in der Materie u. die Möglichkeit, dass mit der Nahrung Sünde in den Körper des Menschen gelangt, was durch *Fasten u. Speisegebote vermeidbar ist (Cod. Manich. Colon. 81, 1/82, 13 [56 K. / R.]; Manich. Keph. 79 [191, 9/192, 3 B. / F.]; Aug. haer. 46, 11 [CCL 46, 316]; c. Faust. 16, 31 [CSEL 25, 477/81]). Die Vorstellung vom Fasten ist dabei ein Erbe aus Manis Jugend bei den Elkasaiten. Die Bedeutung des Fastens wird nicht nur durch die große Zahl solcher Tage sichtbar, sondern in Manis Briefkatalog ist ein Brief an die Gemeinde in Seleukeia-Ktesiphon über das ‚Dauerfasten' genannt. Damit ist eine Praxis gemeint, die sich über die Nacht auf einen zweiten Tag erstreckt (A. Böhlig, Zur Facsimileausgabe der Dubliner Manichaica: Wiessner / Klimkeit 73f). Der östl. M. verwendet dafür den Terminus yimki, ‚Fasten' (alttürkisch: yimki, ‚Zwilling'), bzw. gebraucht das Adjektiv yamagānīg (von mittelpers. yamag, ‚Zwilling'); beide Ausdrücke beziehen sich auf die Verdoppelung des Fastens eben während des Tages u. der Nacht. Sachlich kann man dieses ‚Doppelfasten' auf das Christentum im 2. Jh. zurückführen, wo es die Einrichtung der παννυχίς gibt, den ‚Gottesdienst, der die Nacht durch dauert' (C. Marcorca, La vigilia nella liturgia [Milano 1954]; A. Baumstark, Nocturna laus[2] [1967] 21f). Nach dem Tod von Manis Nachfolger Sisinnos werden diese Doppelfasttage mit einer neuen Deutung verbunden, indem sie als Gedenktage an die ‚Erz-Märtyrer' der Religion gefeiert werden, wobei der kultische Kalender fünf Doppelfasttage kennt. Der Beginn u. das Ende des Fastenmonats (Februar) ist durch solche Doppelfasttage im Gedenken an die Gefangennahme u. an den Tod Manis markiert. In der manich. Gestaltung der Fasttage lässt sich wohl christliches (nächtliches Fasten) wie auch zoroastrisches Traditionsgut (Fünfzahl) feststellen. Der manich. Fastenmonat, bei dem nur während der Nacht das Fasten unterbrochen wurde, dürfte wohl das religionsgeschichtliche Vorbild für den muslim. Fastenmonat Ramadan darstellen. Daneben kennt schon der frühe M., vielleicht in Anlehnung an das 40tägige Fasten Jesu in der Wüste, eine 50tägige Fastenperiode. Die Bedeutung des Fastens liegt darin, dass die Enthaltsamkeit die (Licht-) Seele läutern soll. – Das manich. Bemafest kann nicht vom Fasten getrennt werden (Puech 389/94; G. A. M. Rouwhorst,

Das manich. Bemafest u. das Passafest der syr. Christen: VigChr 35 [1981] 397/411; G. Wurst, Das Bemafest der ägypt. Manichäer [1995] 107/49) u. ist der Höhepunkt des Jahres. Der Name des Festes stammt von dem fünfstufigen Thron (βῆμα), der für den Religionsstifter errichtet u. mit kostbaren Gewändern geschmückt wurde. Während des Festes stand darauf ein Bild Manis; wahrscheinlich lagen auch einige der kanonischen Bücher darauf. Die kopt. Bemapsalmen (ebd. 155/233) u. iranische liturgische Texte (Reck aO. 136/79) erlauben, die zentralen Stationen des Festes zu rekonstruieren, auf die man sich mit Fasten u. Nachtwache vorbereitete: Sündenbekenntnis u. -vergebung, kultisches Mahl zur Läuterung des Lichtes u. das Gedächtnis von Manis Tod stehen im Mittelpunkt des Festes (Aug. c. ep. fund. 8 [CSEL 25, 201/3]). Der Festverlauf wird durch die Rezitation zahlreicher Hymnen geprägt. Nach der Beichte leiten Hymnen an die Apostel u. Religionsführer zum Kultmahl über, an dem nur die Electi teilnehmen, die sich in der rechten Gesinnung an den ‚Gottestisch' setzen müssen, da sie durch die Nahrungsaufnahme das göttliche Licht aus der Gefangenschaft in der Materie befreien können u. so ihren Beitrag im Kampf gegen die Finsternis leisten. Eine Darstellung aus Kočo (H.-J. Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis u. Buddhismus an der Seidenstraße [1986] 40 Abb. 10) illustriert dieses Kultmahl: Mehrere Priester u. ein Bischof sind vor dem Bema versammelt, wobei auf einem Tischchen u. einer Schale verschiedene Speisen bereitet sind: *Melonen, Weintrauben u. *Brot in Form von Sonne u. Mond. Sowohl die Form als auch die Art dieser Speisen erinnert daran, dass ihr Genuss im kultischen Mahl ein Akt der Lichtbefreiung ist. Als dritter Teil des Bemafestes ist das Gedächtnis an den Religionsstifter hervorzuheben, dessen Leiden u. Sterben mit der Kreuzigung Jesu parallelisiert worden ist. Dieser Aspekt wurde, wohl frühzeitig nach Manis Tod, in Syrien als Parallele zum im syr. Christentum gefeierten Pascha-Fest mit der Betonung des Leidens u. des Todes Christi als Mittelpunkt des Festes dem Bemafest hinzugefügt, für das ursprünglich die Sündenvergebung zentral gewesen ist. Mani steht im Bemafest dabei in zweifacher Parallele zu Jesus: einerseits zu Jesus patibilis, andererseits zu Jesus dem Glanz, da der Apostel im Fest zugleich als Lichtgottheit u. Erlöser angerufen wird. Theologisch wurde dabei, ausgehend von den syr. Manichäern, das Bemafest als manichäisiertes, aber christliches Pascha-Fest verstanden, während das eigentliche Osterfest nur eine untergeordnete Bedeutung hatte. Augustinus betont ebenfalls, dass die Manichäer ihr Bemafest pro Pascha (‚anstelle von Ostern') feiern (c. ep. fund. 8f [CSEL 25, 201/5]; ferner Rouwhorst aO. 402/4).

c. *Sündenvergebung u. Ethik.* Die Notwendigkeit der Sündenvergebung (Puech 169/78) für die Ethik machen zahlreiche Beichtformulare deutlich. Sünde in manichäischer Sichtweise besteht zunächst darin, dass der Mensch den göttlichen Ursprung seiner Seele vergisst u. dem ‚Ruf' der Gottheit nicht antwortet. Wenn der Mensch sich jedoch an sein Wesen erinnert u. Reue hervorbringt, wird Sünde getilgt. Die Praxis des kultischen Sündenbekenntnisses lässt sich bereits auf Mani selbst zurückführen, u. im Streben nach Beseitigung von Sünde sind zahlreiche Beichtformulare im östl. M. erhalten geblieben, die mehrfach aus Schriften Manis zitieren (Asmussen aO. 167/79; H.-J. Klimkeit, Manich. u. buddhistische Beichtformeln aus Turfan: ZsRelGesch 29 [1977] 193/228; ders., Hymnen u. Gebete der Religion des Lichts [1989] 240/50; C. Weber, Buddhistische Beichten in Indien u. bei den Uiguren unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Laienbeichte u. ihrer Beziehung zum M. [1999] 123/52); dass es Analoges auch im Westen gegeben hat, kann man aus der literarischen Form der Confessiones des Augustinus erschließen (A. Adam, Das Fortwirken des M. bei Augustin: ZKG 69 [1958] 7; van Oort 141). Erkennen u. Bekennen der Sünde treten in den Mittelpunkt von Sündenvergebung. Sünden, die nicht ‚ungetan' gemacht werden, ziehen nicht nur den Ausschluss aus der religiösen Gemeinde nach sich, sondern bewirken auch das Zunichtewerden aller guten Werke. Das Ethikverständnis u. Sündenbekenntnis stammt bereits von Mani selbst, der dies nach den Kategorien ‚Denken', ‚Reden' u. ‚Handeln' strukturiert, wobei er ein aus dem Zoroastrismus stammendes Dreierschema verwendet. Iranische u. türkische Texte kennen dabei auch die Systematisierung als drei Siegel der Hand, des Mundes u. des Gedankens. Die drei Siegel nennt auch Augustinus, aller-

dings in der Variation zu Mund, Hand u. Schoß (mor. Manich. 7, 10; 9, 18; 10, 19 [CSEL 90, 96. 103/5]). Ersteres bezieht sich auf alle Sinne u. Gedanken, die vom Kopf ausgehen, das Siegel der Hand betrifft alle Tätigkeiten, u. das Siegel des Schoßes umfasst alle Bereiche der geschlechtlichen Begierde. Da Augustinus rund zehn Jahre Manichäer war, geht die unterschiedliche Formulierung kaum auf ein Missverständnis zurück, sondern zeigt eine westmanich. Variante, die auch in den kopt. Psalmen begegnet. Dabei wurde die negative Wertung der Sexualität zu einer eigenständigen Kategorie der Sünden verselbständigt u. Sünden der Gedanken bzw. der Worte als gemeinsame Kategorie zusammengefasst (M. Hutter, Gedanken, Worte, Werke. Zarathustras Ethik in der Umformulierung Manis: Wort, Text, Sprache u. Kultur, Festschr. H. Schmeja [Innsbruck 1998] 30/2; BeDuhn 33/8). – Die im Bild der drei Siegel formulierte Ethik gilt grundsätzlich für Hörer u. Erwählte. In der Praxis ist jedoch eine zweistufige Ethik festzustellen, wobei Electi u. Auditores unterschiedliche Gebote zu halten haben (Manich. Keph. 80 [192, 3/193, 22 B. / F.]; BeDuhn 40/56). So gehört es auch zu den Geboten für die Auditores, gewisse Taten anstelle der Electi auszuführen (Aug. ep. 236, 2 [CSEL 57, 524f]; Cod. Thevest. A col. 38/47 [3, 1, 40/51 Stein]; Manich. Keph. 91 [230, 20/30 B. / F.]; BeDuhn 187/94) u. dadurch notwendigerweise die göttlichen Elemente in der Materie zu schädigen, damit die Electi alle Gebote befolgen können u. sündenlos bleiben. Dadurch bleiben die Hörer theoretisch zwar genauso erlösungsfähig wie die Electi, doch sind sie in der Lebenswelt ‚Manichäer zweiten Ranges'. Diese Zweistufigkeit der manich. Gemeinde blieb offensichtlich nicht immer problemlos (Manich. Keph. 88 [219, 6/221, 4 B. / F.]), so dass manichäische Texte wie der ‚Sermon vom Licht-Nous' (Sundermann, Sermon aO. [o. Sp. 17] 26f) den Electi vor Augen halten müssen, dass die Befreiung des göttlichen Lichtes nur aufgrund einer Erfüllung der vollkommenen Ethik möglich ist u. auch ein Electus ständig bemüht sein muss, diesem Anspruch gerecht zu werden, um nicht in die Tiefen der Materie u. der Finsternis, u. damit weit unter den Status eines Auditors, zu fallen. Der ideale Manichäer, der die ethischen Anforderungen zu erfüllen vermag, rückt dabei in die Nähe der Götter, so dass ein solches vollkommenes ethisches Verhalten den Kampf des Urmenschen gegen die Finsternis fortsetzt. Mani, u. jeder Manichäer, versteht sein Wirken in der Welt als jeweils aktuellen πόλεμος oder ἀγών (*Agon) gegen die Finsternis (Cod. Manich. Colon. 114, 8/116, 12 [80/2 K. / R.]), der aber nur dann gelingt, wenn Sünden vermieden u. die Sinne beherrscht werden.

C. Reaktionen auf den Manichäismus. Der Untergang des M. als organisierter Religionsgemeinde ist im Westen etwa im 6. Jh. geschehen, entlang der Seidenstraße in Zentralasien in den ersten Jhh. des 2. Jtsd., u. letzte Spuren manichäischer Gemeinden in China reichen bis in das 16. Jh. (H.-J. Klimkeit, Der Untergang des M. in West u. Ost: H. Zinser [Hrsg.], Der Untergang von Religionen [1986] 113/24). Jeweils lokale unterschiedliche Faktoren haben den Rückgang bewirkt, wobei hier lediglich der westl. M. berücksichtigt werden soll.

I. Verbreitung u. staatliche Maßnahmen im Röm. Reich. Der Erfolg der manich. Missionare im Röm. Reich war groß (ebd. 114/7; S. N. C. Lieu, Sources on the diffusion of Manichaeism in the Roman Empire: A green leaf, Festschr. J. P. Asmussen [Leiden 1988] 383/99; Lieu, Mesopotamia 22/131), wobei sie die Religion im Kleid einer christl. Gnosis verkündeten. In den östl. Teilen des Reiches fand die Religion bereits zu Lebzeiten Manis erste Anhänger (s. o. Sp. 24), wobei die Überschreitung der Grenzen des Sassanidenreiches mit Manis Selbstverständnis zusammenhängt, dass seine Religion nicht auf eine Region oder ein Volk beschränkt bleiben darf, worin er eine Schwäche der früheren Religionen sah (Manich. Keph. 151 [370, 20/371, 14 B. / F.]). Die Verbreitung der Religion im Röm. Reich wurde auch dadurch begünstigt, dass nach dem Tod Manis Verfolgungen der Manichäer im Sassanidenreich eingesetzt haben, so dass die Religionsangehörigen zT. westwärts flohen.

a. Mesopotamien u. Syrien / Palaestina. Ein Brief Manis nach *Edessa (Cod. Manich. Colon. 64, 4/7 [42/4 K. / R.]) zeigt Missionserfolge in Syrien, wobei das Schrifttum Ephraems (s. u. Sp. 39) ebenfalls den Erfolg der Religion in dieser Stadt im 4. Jh. belegt. Auch in die Frühzeit der Verbreitung gehört der fiktive Religionsdisput in den Hegemonius zugeschriebenen Acta Archelai (J. D.

BeDuhn / P. Mirecki, Frontiers of faith. The Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus [Leiden 2007]). Der Text gibt einen angeblichen Disput zwischen Mani u. dem Bischof Archelaos aus dJ. 270 in der Stadt Carcar (Charrhae / *Harran) wieder; obwohl historisch unzulässig, ist es ein indirektes Zeugnis für das Eindringen des M. in das pers.-röm. Grenzgebiet am Ende des 3. Jh. Während der Regierungszeit des Aurelius (270/75) soll in Eleutheropolis in Palaestina ein Manichäer namens Akouas eingetroffen sein, um die Religion zu verbreiten (Epiph. haer. 46, 1, 1 [GCS Epiph. 2, 202]). Die 6. Katechese des Kyrill v. Jerus. (PG 33, 537/604), die sich in der Mitte des 4. Jh. gegen Manichäer wendet, legt ebenfalls die Annahme nahe, dass die Religion zu jener Zeit in Palaestina großen Zulauf erfahren hat. Bereits früher ist die manich. Missionarin Julia (zur Datierung RAC Suppl. 1, 1218/20) in *Gaza eingetroffen, deren Missionsbemühungen jedoch von Bischof Porphyrios überwunden wurden (Marc. Diac. vit. Porph. 85/91 [66/71 Gregoire / Kugener]; Vermes / Lieu aO. [o. Sp. 14] 27/30).

b. Kleinasien u. Griechenland. Aus Syrien hat sich der M. nach Kleinasien verbreitet. Für die Bedeutung der Religion spricht wohl, dass Basileios v. Kaisareia (Kappadokien) ein (nicht mehr erhaltenes) antimanich. Werk verfasst hat (Aug. c. Iul. 1, 5, 16 [PL 44, 650f]). Über Kleinasien verläuft bereits seit dem 4. Jh. auch der Weg nach Griechenland u. auf den Balkan, jedoch erlaubt die Quellensituation nur spärliche Informationen. Ein wichtiges Zeugnis ist der Grabstein der Electa Bassa aus Salona in der Nähe von Split in Dalmatien, die aus Lydien stammte (Adam, Texte aO. [o. Sp. 12] 106f). Sie dürfte wohl, ähnlich wie Julia in Gaza, als Missionarin ihrer Religion in der 1. H. des 4. Jh. tätig gewesen sein. Informationen über Kleinasien, vor allem während des 5. u. 6. Jh., fokussieren sich auf die Hauptstadt *Konstantinopel, wobei die Thronbesteigung Justinians iJ. 527 einen Neuanfang in der Bekämpfung der Manichäer darstellt. Ein Edikt des Kaisers noch aus seinem ersten Regierungsjahr verbietet den Manichäern jedes öffentliche Auftreten unter Androhung der Todesstrafe (Cod. Iust. 1, 5, 12, 3 vJ. 527). Kurz nach Inkrafttreten des Edikts fand auf Befehl des Kaisers eine theologische Debatte zwischen dem Manichäer Photeinos u. dem Christen Paulos dem Perser statt, die sich über mehrere Tage hinzog (Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano 1/3 [PG 88, 529A/52C]). Als Folge der gesetzlichen Regelung unter Justinian wurden viele Manichäer in Kleinasien getötet (Joh. Mal. chron. 17, 21 [CorpHistFontByz 35, 352]), was dort die Blüte der Religion für die weitere Zeit deutlich einschränkte, auch wenn Strafandrohungen bzw. Abschwörungsformeln (Klein, Argumentation 49f; Lieu, Mesopotamia 203/305) aus dem byz. Reich deutlich machen, dass die Religion, zumindest als gedankliches Konstrukt, weiter als Gefährdung der christl. Gesellschaft betrachtet wurde.

c. Ägypten. Nach Alexander v. Lycopolis (plac. Man. 2, 17/9 [4 Brinkmann]) brachten die Missionare Pappos u. Thomas die Religion noch im 3. Jh. nach Ägypten, möglicherweise ist auch der bei Epiph. haer. 47, 3, 7 (GCS Epiph. 2, 219) genannte Asket Hierax v. Leontopolis mit dem bei Zach. Mit. disp. c. Manich. 2 (CCG 1, XXXIV, 40) mit einem Anathem belegten Hierax (einem Kommentator oder Exegeten manichäischer Texte) identisch. Über die Organisation der Manichäer in Ägypten berichtet Eutychios v. Alex. (gest. 940), dass sie in zwei Gruppen gespalten waren, in die strengeren Saddikenoi, die nicht nur den Genuss von Fleisch, sondern auch von Fisch verweigerten, u. in die etwas weniger rigorosen Sammakinoi (ann. 18, 213/5 [CSCO 471 / Arab. 44, 83f; dt. Übers. CSCO 472 / Arab. 45, 68f]). Ein Zentrum manichäischer Aktivitäten zu Beginn des 4. Jh. dürfte Lycopolis (Asyut) gewesen sein, das möglicherweise auch der Ursprungsort des Cod. Manichaicus Coloniensis ist. Durch Alexander v. Lycopolis (A. Villey, Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani [Paris 1985]) sind wir über die Verbreitung der Religion informiert. Genauso traten in diesem Jh. in Alexandrien mehrfach Manichäer auf, teils im Disput mit christlichen Mönchen u. Asketen. Athanasius sah im M. eine Parallele zum Arianismus, sich selbst aber auch dem Vorwurf, ein Manichäer zu sein, ausgesetzt (apol. fug. 6, 5 [AthanWerke 2, 1, 72]; hist. Arian. 59, 1 [ebd. 2, 1, 216]). In Ägypten ist dabei seit der Mitte des 4. Jh. erstmals zu beobachten, dass der Begriff ‚manichäisch‘ als Schimpfwort in theologischen Debatten verwendet wurde, um missliebige Gegner (kirchen-) politisch zu erledigen.

d. Nordafrika. Die Verbreitung der Religion von Ägypten nach Nordafrika ist verkehrstechnisch einfach, so dass der M. auch hier bereits im späten 3. Jh. verbreitet gewesen sein dürfte. Im J. 302 fragte der Proconsul Iulianus bei Kaiser *Diocletianus an, wie man mit den Anhängern dieser Religion umzugehen habe. Das darauf reagierende Edikt verbot nicht nur den Übertritt zum M. u. zu den pers. Sitten (leges Persarum), sondern sah auch eine unterschiedliche Bestrafung entsprechend dem sozialen Stand vor. Diese Differenzierung erlaubt die Schlussfolgerung, dass der M. zu Beginn des 4. Jh. in Nordafrika schon breite Kreise der Bevölkerung erfasst hatte (F. Decret, L'Afrique manichéenne 1 [Paris 1978] 167f; Lieu, Empire 123f; ferner F. Decret, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine [Paris 1970]). Eine Trägerschicht der Verbreitung der Religion waren bis ins 5. Jh. sicherlich Kaufleute. Zu den wichtigen Manichäern u. Informanten über den M. im 4. u. frühen 5. Jh. in Nordafrika gehört auch Augustinus, der von seinem 19. Lebensjahr an mindestens für neun Jahre der Gemeinschaft angehört hat (s. u. Sp. 42/5), ebenso Faustus v. Mileve; dieser wurde, mit anderen Manichäern, bald nach dem theodosianischen Edikt (s. u. Sp. 36) unter dem Proconsul Mussianus verbannt (Aug. c. Faust. 5, 8 [CSEL 25, 201/3]). Möglicherweise trug die Verbannung mancher Manichäer aber auch zur weiteren Verbreitung in ländliche Gegenden Nordafrikas bei. Gegen diese Verbreitung dürfte ein Edikt der Kaiser Arcadius u. Honorius iJ. 399 gerichtet sein; eines der Ergebnisse dieser verschärften Aktionen ist die Beschlagnahme von manichäischen Büchern des Felix in *Hippo Regius (Aug. c. Fel. 1, 12 [CSEL 25, 813/5]). Der Zusammenbruch der röm. Herrschaft in Nordafrika in den Jahren 429/30 führte zu Flucht bzw. Auswanderung mancher Manichäer über das Mittelmeer nach Italien.

e. Rom u. Italien. Angeblich soll ein gewisser Bundos zZt. Diokletians den M. nach Rom gebracht haben (Joh. Mal. chron. 12, 42 [CorpHistFontByz 35, 238]), allerdings ist der Quellenwert des Berichts des Joh. Malalas (ca. 491/578) gering zu veranschlagen; erst im späteren Verlauf des 4. Jh. nimmt die Zahl der Manichäer in Rom zu. Das Edikt Diokletians vJ. 302 scheint daher für Rom u. Italien, im Unterschied zu Nordafrika, zunächst weniger Relevanz gehabt zu haben. Der veränderten Situation im letzten Viertel des 4. Jh. tragen jedoch neue Edikte Rechnung (E.-H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian: Festschr. H. Lewald [Basel 1953] 55/68; G. Gottlieb: o. Bd. 12, 725/7; N. Brox: o. Bd. 13, 218f; P. Beskow, The Theodosian laws against Manichaeism: Bryder aO. [o. Sp. 20] 1/11). Zunächst legte iJ. 372 ein Edikt von Valentinian I u. Valens den Manichäern ein Versammlungsverbot auf. Die Thronbesteigung von Theodosius I leitete eine Verschärfung der antimanich. Politik ein, indem er ihnen 381 das Erbrecht rückwirkend verweigerte u. im folgenden Jahr den prätorianischen Präfekten Florus beauftragte, Gerichtsverfahren gegen die Manichäer zu eröffnen. Auch die nachfolgenden Kaiser erließen Reichsedikte gegen die Religion, wobei die ständigen Wiederholungen deutlich machen, dass es im politischen Interesse lag, das Bekenntnis zum orthodoxen Glauben auszudrücken, um durch die Unterdrückung der ‚häretischen' Lehre der Manichäer die Einheit des Reiches zu unterstützen. Dennoch standen die Manichäer in Italien in jener Zeit in engem Kontakt zu ihren Glaubensbrüdern in Nordafrika, wobei Augustinus sich sowohl bei seiner Ankunft in Rom als auch, als er seine Stelle für Rhetorik in *Mailand erhielt, der Unterstützung durch Manichäer bediente (Aug. conf. 5, 10, 18f. 13, 23 [CCL 27, 67f. 70f]). Aber auch nach der Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen nahm die Zahl der Manichäer in Italien zu. Papst Leo I wandte sich mehrfach gegen die Manichäer (serm. 16, 4 [CCL 138, 64f]), worauf die Kaiser Theodosius II u. Valentinian III iJ. 445 eine erneute gesetzliche Maßnahme gegen diese Religion ergriffen. Somit hat im 5. Jh. der M. seine Position im Röm. Reich zwar ausgebaut, allerdings zugleich seine letzte Blüte erfahren; denn unter Justinian (s. o. Sp. 33) erreicht die antimanich. Gesetzgebung ihren Höhepunkt. Dadurch ist der M. in organisierter Form im 6. Jh. aus dem Röm. Reich u. somit aus der westl. Welt verschwunden.

f. Hispanien. Wie weit wir in *Hispania Spuren eines ‚echten' M. finden, ist fraglich. Die mit Priscillian verbundene asketische Bewegung ist nicht dieser Religion zuzuordnen, auch wenn ihr der Vorwurf des M. gemacht u. die Lehre der Priscillianer auf den

Konzilien v. Toledo (400) u. Braga (563) verurteilt wurde. Kaiser Maximus bezeichnet in seinem Brief an Papst Siricius Priscillianer als Manichäer (ep. ad Siric. 4 [CSEL 35, 1, 90]), auch Papst Leo I zieht in einem Brief die Parallele zwischen beiden Richtungen (ep. 15, 16 [PL 54, 1, 689A/B]; R. Schipper / J. van Oort [Hrsg.], St. Leo the Great. Sermons and letters against the Manichaeans [Turnhout 2000] 9f). Die Verbindung zwischen Manichäern u. Priscillianern formuliert auch Filastrius v. Brescia in seinem zwischen 380 u. 390 verfassten ‚Häresienführer', in dem er nach der Beschreibung des Lebens Manis im Anklang an die Acta Archelai auf die Situation der ‚Häresie' in Spanien zu sprechen kommt (Filastr. haer. 61, 4f; 84, 1f [CCL 9, 243. 253f]). Trotz dieser Undifferenziertheit zwischen Priscillianern u. Manichäern dürfte der ‚echte' M. doch auch eine gewisse Verbreitung gehabt haben, so dass ein gewisser Pascentius, der wahrscheinlich aus Rom vor der Verfolgung durch Papst Leo floh, iJ. 448 in Asturien unterkommen wollte, von wo er jedoch ausgewiesen wurde. Im 6. Jh. ist der M. aus Spanien verschwunden.

II. Christliche Auseinandersetzung mit dem Manichäismus. Wegen der Charakterisierung des M. als fabula persica (Aug. c. Secundin. 2 [CSEL 25, 2, 906/8]; vgl. schon das Edikt Diokletians o. Sp. 35) ist die Verwendung iranischer Stilelemente fehl am Platz, so dass sich der westl. M. bewusst christlich gibt. Da Aspekte des Christentums von Anfang an im M. Heimatrecht hatten, ist dies lediglich eine konsequente Fortsetzung. Auch die Lehre von der Konsubstantialität (*Homousios) von Vater u. Sohn, die auf dem Konzil v. Nikaia (325) definiert worden ist, kommt der manich. Sicht, dass Jesus (als Nous) aus dem Vater der Größe als *Emanation hervorgeht, insofern nahe, als die Emanation ebenfalls die Wesensgleichheit betont. Wenn der in Nizäa verurteilte Arius demgegenüber herausstellt, dass Christus dem Vater nicht gleichwertig, sondern untergeordnet sei, mag dies aus seiner strikten Ablehnung des M. geschehen sein (Lieu, Empire 126f; ferner U. Heil, ‚... bloß nicht wie die Manichäer!' Ein Vorschlag zu den Hintergründen des arianischen Streits: ZsAntChrist 6 [2002] 299/319). Genauso billigt *Epiphanios v. Salamis durchaus zu, dass Christen u. Manichäer dieselbe theologische Sprache verwenden (haer. 66, 42, 2 [GCS Epiph. 3, 79]; F. Williams [Hrsg.], The Panarion of Epiphanius of Salamis [Leiden 1994] 260). – Die Auseinandersetzung zwischen M. u. Christentum wird dadurch teilweise, nach dem Selbstverständnis beider Parteien, als innerchristliche Angelegenheit gesehen: Mani, der Apostel u. von Christus verheißene (u. nunmehr erschienene) Paraklet, ist für die entstehende Großkirche eine Herausforderung, die es theologisch zu überwinden gilt. Dass der Teufel Mani angestiftet habe, seine Lehre als Christentum zu verkünden, um so durch Fasten, durch Buße u. vegetarische Speisegebote vor allem *Frauen zu verführen, ist ein häufiger Tenor bei Ephraem (Lieu, Empire 181). – Vor dem Hintergrund solcher Auseinandersetzungen zwischen M. u. Christentum sind auch jene ‚häresiologischen' Summen zu sehen, an deren Spitzen die etwa zwischen 330 u. 348 entstandenen Acta Archelai stehen (ders., Mesopotamia 136/40; Vermes / Lieu aO. [o. Sp. 14] 6; zur Lebensbeschreibung Klein, Buddhacarita aO. [o. Sp. 14]). Die diskutierten Themen u. die darin enthaltene Lebensbeschreibung Manis sind nicht nur Gemeingut der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Christentum u. M. geworden, so dass die Acta ein Kompendium für die meisten nachfolgenden Ketzerbestreiter wurden, sondern der Text galt in der Folge auch als die Lebensbeschreibung Manis schlechthin; erst als iJ. 1862 G. Flügel die arab. Mani-Vita von an-Nadim (Ries 76f) bekannt gemacht hat, wurde erstmals klar, dass den Acta kein direkter historischer Wert für Manis Leben zukommt. Neben den Acta Archelai gibt es eine große Zahl von antimanichäischen Schriften christlicher Autoren, bei denen christliche Anti-Manichaica in griech. Sprache den größten Anteil ausmachen (Klein, Argumentation 11). Parallel zur geographischen Verbreitung der Religion werden hier auch die antimanich. Schriften geographisch geordnet.

a. Mesopotamien u. Syrien / Palaestina. 1. Kyrill v. Jerus. Er verwendet in seiner sechsten praebaptismalen Taufkatechese (154/207 Reischl / Rupp, vor allem Kap. 20/36) in erster Linie die Acta Archelai als Quelle. Die Lebensgeschichte Manis, aber auch die Gebote für die Electi sowie einige mythologische Einzelheiten werden thematisiert, wobei die iJ. 348 oder 350 gehaltene Katechese wohl durch den Umgang mit Ma-

nichäern in Palaestina motiviert wurde. Allerdings hat Kyrill trotz dieses Umgangs keine tiefergehenden Kenntnisse über die Religion erworben, sondern stützt sich auf die literarische Vorlage der Acta.

2. Ephraem Syrus. (E. Beck: o. Bd. 5, 527f.) Die Widerlegung des M. (u. der Lehren Markions u. Bardesans) ist das Thema eines langen Prosawerkes u. mehrerer Hymnen (F. C. Burkitt, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan 2 [London 1912]; E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses = CSCO 170 / Syr. 77, 169f). Für Ephraem sind die Manichäer Nachfolger der Lehren Bardesans, wobei seine Widerlegungen zugleich deutlich machen, dass die asketische Lebensführung u. das Fasten der Manichäer auf Ephraems Zeitgenossen in Edessa äußerst anziehend wirkte. Ephraems Hymnen gegen die Manichäer versuchen dabei auch durch die äußere Form des gebundenen Textes, der Wertschätzung von Hymnik u. Musik im Gottesdienst der Manichäer ein Gegengewicht gegenüber zu stellen. Die Auseinandersetzung mit den Manichäern dient Ephraem aber auch dazu, die eigene theologische Deutung des Christentums zu schärfen.

3. Titos v. Bostra. Er hat nach 363 den ‚Traktat gegen die Manichäer in vier Büchern' verfasst, eine der längsten antimanich. christl. Abhandlungen. Der vollständige Text ist in syrischer Sprache erhalten, die ersten beiden Bücher auch im griech. Original. Die wichtigsten Themen der vier Bücher sind die Frage der christl. Theodizee in Gegenüberstellung zur manichäischen. Letztere wird gemeinsam mit der Schöpfungslehre der Manichäer mit einer auf Aristoteles beruhenden Dialektik widerlegt. Das zweite Buch behandelt die Frage nach dem Ursprung des Bösen u. das Thema der menschlichen Willensfreiheit, während die beiden folgenden Bücher die christl. Sichtweise des AT u. NT aufgreifen, um anhand biblischer Einzelbeispiele den M. zu widerlegen (N. A. Pedersen, Demonstrative proof in defence of God. A study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos [Leiden 2004]). Trotz dieser ausführlichen Auseinandersetzung betont Titos, dass der M. eigentlich gar keiner besonderen Widerlegung bedürfe, da jeder, der mit klugem Verstand die Lehren der Manichäer lese, von selbst die Widersinnigkeit dieser Religion sehen könne. Eine solche Äußerung entspricht weniger der Realität als der Absicht, dadurch die Manichäer an den Rand des gesellschaftlichen Diskurses zu rücken.

4. Theodoros bar Konai. Er hat am Ende des 8. Jh. an der Theologenschule in Kaschkar im Süden Iraks gewirkt u. dort sein Scholienbuch für den Unterricht verfasst. Der 11. Memra des Buches ist eine Widerlegung von Häresien, darunter auch des M. (CSCO 69 / Syr. 26, 311/8 bzw. CSCO 431 / Syr. 187, 232/7; F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme 1. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni [Bruxelles 1908]); für die Wiedergabe der Vita Manis orientiert sich Theodoros, wie andere vor ihm, an den Acta Archelai, für die Widerlegung der Lehrinhalte des M. verwendet er jedoch offensichtlich eine manich. Originalschrift in syrischer oder vielleicht westiranischer Sprache. Dadurch hat Theodoros' Scholienbuch weniger als antimanichäische Quelle, sondern als Bewahrer eines sonst verlorenen manich. Textes Bedeutung. Denn eine dezidierte Widerlegung des M., wie auch der übrigen Häresien, hält Theodoros nicht für nötig, da dies bereits mehrfach vor ihm geschehen sei, wie es zu Beginn des 11. Memra heißt. Vielmehr geht es ihm in der Wiedergabe der manich. Kosmologie u. Soteriologie im Detail darum, die christl. Soteriologie in der Auseinandersetzung mit anderen christl. Strömungen, aber auch mit dem Islam als die wahre hinzustellen (Hutter, Theodoros aO. [o. Sp. 12] 148f). Dadurch hat Theodoros' Scholienbuch innerhalb der Anti-Manichaica eine Sonderstellung.

b. Kleinasien u. Griechenland. 1. Epiphanios. Er schrieb zwischen 374 u. 377 sein Panarion (Williams aO.), worin er 80, zT. vorchristl., Häresien widerlegte, unter ihnen den M. Dabei bediente er sich vor allem der Acta Archelai als Quelle, nennt aber auch andere Gewährspersonen wie Eusebios v. Emesa, Serapion v. Thmuis sowie Titos v. Bostra (haer. 66, 1 [GCS Epiph. 3, 13]). Die Widerlegung des M. führt Epiphanios vor allem exegetisch, wobei in der Diskussion der manich. Lehre besonders deren bibl. Anteile großen Raum einnehmen. Genauso finden die ‚gängigen' Themen der Antimanichaica, das Leben Manis, der Dualismus, die Frage nach dem Ursprung des Bösen, Weltverständnis u. Erlösung, Berücksichtigung.

2. Johannes v. Kaisareia. Er wirkte zu Beginn des 6. Jh. entweder in Kaisareia in Kappadokien oder Palaestina (Klein, Argumentation 27f). Zwei antimanich. Homilien behandeln Dualismus u. die manich. Kosmologie u. Anthropologie (CCG 1, 85/105). Ein weiterer, nach 527 entstandener Text ist eine fiktive Disputatio mit einem Manichäer, die vor allem dazu dient, den Standpunkt der chalkedonensischen Orthodoxie darzulegen (ebd. 117/28).

3. Severos v. Ant. Er war zwischen 512 u. 518 Patriarch in Antiocheia, starb 538 in der Verbannung in Alexandreia; wegen seiner vom Chalcedonense abweichenden Christologie blieben seine griech. Schriften hauptsächlich nur in syrischer Übersetzung erhalten, so auch seine 123. Homilie aus dem J. 518, die einen antimanich. Abschnitt enthält (PO 29, 148/64; F. Cumont / M.-A. Kugener, Recherches sur le Manichéisme 2. Extrait de la 123ème homélie de Sévère d'Antioche [Bruxelles 1912]). Im Detail geht Severos in der Homilie auf die manich. Kosmologie bis zur Vermischung der beiden dualistischen Prinzipien ein, um diese Vorstellungen zu widerlegen. Wahrscheinlich hat er sich dabei auf eine manich. Originalschrift gestützt. Da Fragen der Ethik u. religiösen Praxis in der Homilie keine Rolle spielen, kann man vermuten, dass im Umfeld des Severos der M. als lebendige Religion keine zentrale Bedeutung (mehr) hatte. Die Widerlegung des M. diente nämlich nicht nur der Auseinandersetzung mit der Häresie, sondern sie sollte, wie beispielsweise auch bei Theodoret v. Kyrrhos (M. Hutter, Die Auseinandersetzung Theodorets v. Kyrrhos mit Zoroastrismus u. M.: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 [2002] 290/3), die eigene christl. Position gegen innerkirchliche Kritik verteidigen.

4. Zacharias v. Mytilene. (D. Liebs: o. Bd. 19, 615/8.) Er ist der Vf. einer Abschwörungsformel gegen den M. in sieben Kapiteln (S. N. C. Lieu [Hrsg.]: JbAC 26 [1983] 176/89 mit Komm. ebd. 190/213; vgl. ders., Mesopotamia 234/56), die in enger literarischer Verbindung zu den beiden jüngeren griech. Abschwörungsformeln des 6. u. 9. Jh. steht. Zacharias zeichnet sich durch große Detailkenntnis des manich. Mythos aus. Die Gattung der griech. Abschwörungsformel dürfte dabei im Zusammenhang mit den antimanich. Gesetzen zu sehen sein, die im byz. Raum unter Justinian (s. o. Sp. 33) wiederum verschärft wurden. Die sog. Große griech. Abschwörungsformel (9. Jh.) teilt dabei nicht nur die Inhalte mit Zacharias, sondern lässt erneut Anklänge an die Acta Archelai erkennen, wenn folgende Namen bzw. Titel in beiden Texten auftauchen: Kurbikus (‚der Gesegnete') ist ein Titel Manis (mittelpers. kyrbkr - kirbakkar), Manis Lehrer Skythianus u. Terebinthos gehen wohl auf einen ostiran. Buddhismus-Bezug zurück (M. Hutter: RAC Suppl. 2, 165f; ferner Klein, Buddhacarita aO. 224/7).

c. Ägypten. 1. Didymos der Blinde. Er hat eine unvollständige Schrift ‚Gegen die Manichäer' (PG 39, 1085/109) hinterlassen. Die Kenntnis des Didymos über die Manichäer ist nicht allzu umfangreich u. dürfte aus direkten Kontakten mit Angehörigen der Religion stammen (B. Bennett, Didymus the Blind's knowledge of Manichaeism: P. Mirecki / J. BeDuhn [Hrsg.], The light and the darkness [Leiden 2001] 38/67).

2. Serapion v. Thmuis. Er war seit ca. 330/31 Bischof der Stadt in Unterägypten, wo er bis zu seinem Tod nach 370 wirkte (H. Brakmann, Art. Serapion v. Thmuis: RGG[4] 7 [2004], 1223f). Sein ‚Traktat gegen die Manichäer' (R. P. Casey, Serapion of Thmuis against the Manichaeans [Cambridge 1931] 29/78) gehört neben Hegemonius' Acta zu den frühen umfangreichen christl. Widerlegungen der Religion; Serapion liefert dabei keine systematische Darstellung des Lebens Manis oder des Mythos, sondern bringt nur einzelne Lehrsätze des M., die für seine Widerlegung wichtig sind. Die Ablehnung des AT durch die Manichäer, Fragen des Dualismus u. der Ethik stehen dabei im Mittelpunkt. Diese Themenauswahl zeigt, dass Serapion weniger ein systematisches Kompendium der Widerlegung bieten will, sondern einzelne Themen für seine christl. Gemeinde aufbereitet.

d. Nordafrika u. Italien. 1. Augustinus. Er nimmt in der theologischen Auseinandersetzung der westl. Kirche mit dem M. eine zentrale Position ein, da er in Karthago mindestens seit 373 als Hörer (auditor) vollwertiges Mitglied des M. war (util. cred. 2; conf. 4, 1). Seine beginnende Trennung von den Manichäern iJ. 382 war die Folge einer Begegnung mit dem Manichäerbischof Faustus, der Augustinus' Fragen bzgl. der Religion nicht überzeugend beantworten konnte, so

dass diese Enttäuschung (ebd. 5, 6f. 10) Augustinus der manich. Gemeinde entfremdete, ohne auf gesellschaftlicher Ebene alle Kontakte unmittelbar zu beenden. Im folgenden Jahr übersiedelte er mit der Unterstützung manichäischer Freunde nach Rom u. erlangte dank ihrer Hilfe einen Lehrstuhl in Mailand, da sie sich beim Stadtpräfekten Symmachus für ihn einsetzten (ebd. 5, 23). Ein letztes Indiz für den Manichäer Augustinus stammt möglicherweise aus dem J. 385 aus *Mailand (van Oort 127). Die lange Zeit bei u. die Vertrautheit mit den Manichäern führten dazu, dass er sich von seiner Taufe 387 bis zu seinem Tod 430 immer wieder thematisch mit dem M. auseinandersetzte (C. Colpe: o. Bd. 11, 652/4; ferner van Oort / Wermelinger / Wurst). Augustinus' Werke aus den J. 387 bis 411 bieten dabei den Schwerpunkt in der theologischen Widerlegung manichäischer Themen, wobei sich ca. zwölf Schriften hauptsächlich der Auseinandersetzung mit dem M. widmen. – Eine zentrale Stellung nimmt das AT, vor allem die Genesis, als *Heilige Schrift ein, wobei damit die Frage nach der Theodizee u. nach dem Bösen verbunden ist. Augustinus lehnt die eklektische Lektüre (contra Faustum) ebenso ab wie die wörtliche Auslegung der Manichäer, wobei ihm die *Allegorese das Rüstzeug bietet, die Bibel großchristlich gegen die manich. Exegese zu interpretieren (conf. 5, 11. 14). Mehrere Gen.-Kommentare widmen sich dieser Problematik (van Oort 135/7; ferner sowie zu Augustinus' Bibelverständnis in Auseinandersetzung mit den Manichäern Ries 125/207): De Genesi contra Manichaeos (388/89, zwei Bücher); De Genesi ad litteram liber imperfectus (393; neu ediert 426); De Genesi ad litteram libri XII (410/14); genauso Confessiones 11/3 (400). Aber auch De natura boni (411) mag hier genannt sein, wobei Fragen der Theodizee u. damit verbundene Konsequenzen für die Ethik behandelt werden. Mit dieser Thematik befasst sich bereits das erste antimanich. Werk Augustinus', De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (387/88). Die anspruchsvolle Ethik zeigt asoziale Aspekte, so dass sie zurückgewiesen werden müsse, da sie im Gegensatz zur caritas stehe (en. in Ps. 140, 12 [CCL 40, 2034]). Mit der Ethik verbunden ist das Sündenverständnis; die Bedeutung des Sündenbekenntnisses, das manich. Beichtrituale u. Beichtformulare widerspiegeln, dürfte dabei die literarische Gestaltung der Confessiones beeinflusst haben (Adam, Fortwirken aO. [o. Sp. 30] 7; van Oort 141). – Die geistige Auseinandersetzung mit manichäischen Lehren trägt zur Formung von Augustinus' großkirchliche Gesinnung bei. Dass der gute Gott von einem bösen Gott bedrängt u. besiegt werden könne, hebt für Augustinus die Idee des Göttlichen auf, denn wenn Gott von einer gegensätzlichen Macht bekämpft werden kann, ist er nicht Gott (conf. 7, 2). Die Ablehnung des Dualismus prägt auch die Seelenvorstellung, wenn er die Vorstellung abweist, dass der Mensch eine göttliche u. eine dämonische Seele besäße (de duab. anim. 1 [CSEL 25, 1, 52f]), andererseits dürfte aber das manich. Konzept der ‚Entmischung' der beiden Prinzipien im Gottesstaat noch nachklingen, wenn die civitas dei u. die civitas terrena als ineinander vermengt bezeichnet werden (civ. D. 11, 1; o. Bd. 11, 654). Die Christusfrömmigkeit der Manichäer, die den jungen Augustinus angezogen hatte (conf. 3, 4), wird nicht abgelehnt, wohl aber die doketische Christologie Manis u. die Leugnung der Kreuzigung (ep. fund. frg. 7 [2, 34f Stein mit Komm. ebd. 98f]); denn der rechtgläubige Christ muss nicht an der Erlösung des Erlösers mitwirken, sondern wird vom Erlöser erlöst, wobei der menschliche Geist, gestärkt durch den Glauben, sich der civitas dei zuwendet; am Erlösungswerk wirkt der großkirchliche, anders als der manich., Christ nicht mehr mit. Aus der Fokussierung des (trinitarischen) Gottesbildes in Auseinandersetzung mit den Manichäern resultieren auch die Hervorhebungen, dass der Paraklet der Hl. Geist ist, so dass Manis Anspruch, selbst der Paraklet zu sein, zurückgewiesen wird (c. Fel. 1, 2 [CSEL 25, 802]; haer. 46; c. ep. fund. 7/9 [ebd. 25, 200/5]). – Fünf Bücher sind gegen einzelne Manichäer gerichtet: Contra Fortunatum Manichaeum disputatio (392), den Augustinus aus seiner Manichäerzeit persönlich kannte u. mit dem er in der Disputation um das richtige Verständnis der (ganzen) Bibel kämpft; Contra Adimantum Manichaei discipulum (394); Contra Faustum Manichaeum (397/400), mit 33 Büchern das umfangreichste Werk; Contra Secundinum Manichaeum eiusque epistulam (399); Contra Felicem Manichaeum (404). Diese Disputationsschriften werfen auch Licht auf die Geschichte des nordafrikan. M. (s. o. Sp. 35).

Wegen der Bewahrung von Zitaten einer lat.-manich. Originalquelle ist die aus dJ. 397 stammende Schrift Contra epistulam quam vocant fundamenti literaturgeschichtlich bedeutsam (s. o. Sp. 14; Feldmann aO. [o. Sp. 14]). Das Spätwerk unter Augustinus' Anti-Manichaica ist die kompakte Zusammenfassung des manich. Systems (haer. 46 vJ. 428). – Resümiert man Augustinus' Beschäftigung mit der manich. Religion, so zeigt sich, dass er ausgezeichnete Kenntnisse darüber besaß. Seine Kompetenz in Manichäerfragen geht dabei so weit, dass ihm noch am Ende seines Lebens von Julian v. Aeclanum (*Iulianus IV) der Vorwurf gemacht wird, er sei nach wie vor ein Manichäer, da ja auch ein Äthiopier seine Haut oder ein Panther seine Gestalt nicht ändern kann (van Oort 127; M. Lamberigts, Was Augustine a Manichaean? The assessment of Julian of Aeclanum: van Oort / Wermelinger / Wurst 113/36). Dieser Vorwurf ist, anders als von Julian verstanden, insofern gerechtfertigt, als Augustinus seine großkirchliche Sicht des Christentums in Auseinandersetzung mit der manich. Sicht des Christentums entwickelte (c. Faust. 20, 4 [CSEL 25, 537f]). Aufgrund dieser Rezeption des M. in Form der Widerlegung hat Augustinus dem M. indirekt einen konstruktiven Platz für die Formung der lat.-abendländischen Kultur bereitet (van Oort 142).

2. Leo d. Gr. Er hat sich in seiner Zeit als röm. Papst (440/61) in Briefen gegen den M. gewandt, was zur theologischen u. politischen Überwindung der Religion im lat. Westen beigetragen hat. Die für die Widerlegung der Religion wichtigsten Schriften Leos sind die Sermones 9. 16. 24. 34. 42. 72. 76 (CCL 138, 32/8. 61/7. 109/16. 178/87; ebd. 138A, 238/50. 441/8. 472/86) sowie die Briefe 7 u. 15 (PL 54, 620/2. 677/92). Alle diese Texte datieren zwischen 443 u. 447. Leo greift darin wiederum jene Themen auf, die schon in Widerlegungen vor seiner Zeit eine wichtige Rolle gespielt haben: Manis Leben, Menschenbild u. Dualismus sowie die auswahlhafte Verwendung der Bibel durch die Manichäer. In Leos 15. Brief (Schipper / van Oort aO. [o. Sp. 37] 50/77) geht es dabei nicht nur um ein rein antimanich. Schreiben, sondern der Brief wendet sich auch gegen Priscillianer in Hispanien (s. o. Sp. 36); historisch muss der Priscillianismus zwar vom M. getrennt gehalten werden, da jedoch manche Anschauungen beider Strömungen vergleichbar sind, ist die antimanich. Polemik Leos eine erste Stimme, die zur manich. ‚Wirkungsgeschichte' überleitet (Schipper / van Oort aO. 2/5; R. Schipper, Manichaeans in Spain: Emmerick u. a. 511/6).

D. Wirkung. Die Blütezeit hatte der M. im 4. Jh. in Ägypten u. Nordafrika, dennoch dürfte diese Religion in Nordafrika bis ins 8. Jh. in geringem Ausmaß weiter bestanden haben. Im Osten hatte die Religion entlang der Seidenstraße bis ins 13. Jh. Bestand, im Süden Chinas sogar bis ins 16. Jh. Trotz des formalen Verschwindens in organisierter Form muss der M. als Vermittler literarischen Gutes aus dem Orient nach Europa gesehen werden; das berühmteste Ergebnis dieser Vermittlertätigkeit ist die Erzählung von *Barlaam u. Joasaph (J. P. Asmussen, Der M. als Vermittler literarischen Gutes: Temenos 2 [1966] 18/21). Aber auch manichäisches Gedankengut lebt in der westl. Geistes- u. Religionsgeschichte lange Zeit weiter (Lieu, Empire 215f; K. M. Woschitz, Das Urdrama des Lichtes: Bauer / Galter aO. [o. Sp. 20] 149/54): Die dualistische Theologie, die Verwerfung des AT, die Betonung der Göttlichkeit Christi (auf Kosten des Menschseins) u. die aus der antikosmischen Haltung resultierende Askese u. Ehefeindlichkeit sind Themen, die bis ins MA immer wieder auftreten, etwa bei Katharern oder Albigensern, wobei deutlich wird, in welcher Weise das offizielle Christentum von solchen Themen herausgefordert wurde. Zeitlich dem historischen M. näher steht der Paulicianismus, eine religiöse Bewegung, die vom 7. bis zum 9. Jh. im byz. Bereich ihre aktivste Periode hatte; historische Anknüpfungspunkte sind allerdings nicht schlüssig beweisbar (W. Klein, Art. Paulicianer: TRE 26 [1996] 127/9). Die byz. Tradition führt diese Gruppierung auf einen gewissen Paulus, der Sohn einer Manichäerin war, zurück, allerdings berufen sich die Paulicianer selbst auf den Apostel Paulus als ihren Ahnherrn. Wenn die kirchl.-byz. Tradition die Manichäer ins Spiel bringt, so könnte dies auch bewusste Stigmatisierung sein, so dass kein historischer Anschluss an den M., sondern lediglich eine typologische Übereinstimmung auf dem Gebiet des Dualismus vorliegt. Dennoch bleibt die Bewegung insofern für die europäische Geistesgeschichte bedeutsam, als etwas später die Bogomilen auf dem Balkan, neben lokalen slawischen Traditionen,

ihre Lehre aus dem Paulicianismus geschöpft u. ihrerseits die vorhin genannten Katharer beeinflusst haben (Puech 395/427). Für die europäische Geistesgeschichte blieb aber noch ein weiterer Aspekt des M. wirksam: Die spätantike antimanich. Gesetzgebung blieb geeignet, abweichende Meinungen mit dem Etikett ‚manichäisch' zu belegen u. gegen Anhänger solcher Meinungen vorzugehen. Das Etikett wurde nicht nur im Falle der genannten (früh-) mittelalterl. Strömungen, sondern aus der Perspektive der Römisch-katholischen Kirche auch bei reformatorischem Gedankengut verwendet, wenn sich katholische Autoren der katholisch-protestantischen Kontroversliteratur des 16. Jh. in ihrer Opposition bzw. Polemik gegen die Reformation intensiv auf die Polemik der Kirchenväter gegen den M. stützen (Ries 18f; W. B. Oerter, Zur Wirkungsgeschichte des M. in Böhmen: Emmerick u. a. 445f). Dass dabei auch der Beginn der modernen Erforschung des M. durch Isaac de Beausobre (1659/1738) von dessen Sichtweise des M. als Vorläufer der Reformation u. von einer gewissen Parallelisierung der Verfolgung des M. u. der Reformation ihren Ausgang nimmt, ist eine Ironie der (Wirkungs-) Geschichte (G. G. Stroumsa, Isaac de Beausobre revisited: ebd. 601/12; J. van Oort, Würdigung Isaac de Beausobres: ebd. 622/38).

E. Beck, Ephräms Polemik gegen Mani u. die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griech. Polemik u. der des Augustinus = CSCO 391 / Subs. 55 (Louvain 1978). – J. D. BeDuhn, The Manichaean body in discipline and ritual (Baltimore 2000). – R. E. Emmerick u. a. (Hrsg.), Studia Manichaica. Intern. Kongr. zum M. Berlin 1997 = AbhBerlin Sonder-Bd. 4 (2000). – M. Franzmann, Jesus in the Manichaean writings (London 2003). – W. Klein, Die Argumentation in den griech.-christl. Antimanichaica = Stud. in Oriental Religions 19 (1991). – H.-J. Klimkeit, Manichaean art and calligraphy = Iconography of Religions 20 (Leiden 1982). – S. N. C. Lieu, Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China[2] = WissUntersNT 63 (Tübingen 1992); Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East = Religions in the Graeco-Roman World 134 (Leiden 1994). – G. B. Mikkelsen, Bibliographia Manichaica = Corpus Fontium Manichaeorum Subsidia 1 (Turnhout 1997). – J. van Oort, Augustin u. der M.: ZsRelGesch 46 (1994) 126/42. – J. van Oort / O. Wermelinger / G. Wurst (Hrsg.), Augustine and Manichaeism in the Latin west = NHStudies 49 (Leiden 2001). H. J. Polotsky, Art. M.: PW Suppl. 6 (1935) 240/71. – H.-Ch. Puech, Sur le Manichéisme et autres essais (Paris 1979). – J. C. Reeves, Jewish lore in Manichaean cosmogony = Monographs of the Hebrew Union College 14 (Cincinnati 1992). – J. Ries, Les Études Manichéennes = Collection Cerfaux-Lefort 1 (Louvain 1988). – A. van Tongerloo / L. Cirillo (Hrsg.), Il Manicheismo. Nuove prospettive della richerca = Manichaean Studies 5 (Lovanii 2005) – E. Waldschmidt / W. Lentz, Die Stellung Jesu im M. = AbhBerlin 4 (1926). – G. Wiessner / H.-J. Klimkeit (Hrsg.), Studia Manichaica (1992).

Manfred Hutter.

Manieren s. Höflichkeit: o. Bd. 15, 930/86.

Manilius s. Africa II (literaturgeschichtlich): RAC Suppl. 1, 138f; Italia II: o. Bd. 19, 1211; Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1057.

Manipel s. Feldzeichen: o. Bd. 7, 695f; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1079f.

Mann s. Bruder: o. Bd. 2, 631/40; Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50; Ehe: ebd. 650/66;Eltern: ebd. 1190/219; Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1258/68; Familie: o. Bd. 7, 286/358; Genitalien: o. Bd. 10, 1/52; Geschlechter: ebd. 780/803; Gleichheit: ebd. 122/64; Hermaphrodit: o. Bd. 14, 649/82; Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364; Kastration: o. Bd. 20, 285/342; Kind: ebd. 865/947.

Manna.

A. Allgemeines. Das sonst im Hebräischen nicht mehr vorkommende Mān, ‚Manna', ist

etymologisch nicht mehr sicher zu erklären (Ex. 16, 15. 31; Dtn. 8, 3. 16; Maiberger, Mān 969/72). Heute werden als M. einerseits die süßstoffhaltigen Ausscheidungen von Tieren (Schildläusen, Blattläusen, Blattflöhen u. Käfern) u. andererseits Süßstoffe aus Pflanzen (Pilzen, Flechten u. *Bäumen) bezeichnet (Brothwell 83; Donkin 1; Schimitschek 113. 121). – Das bibl. M. (Ex. 16, 4/35; Num. 11) entsteht durch die Schildlaus Trabutina mannipara Ehrenberg auf der Tamariske Tamarix nilotica var. mannifera. Die Ausscheidung ist zunächst glasartig, durchsichtig u. erhält bei der Kristallisierung eine milchigweiße u. hellgelbbräunliche Färbung (Ex. 16, 31: weiß; *Farbe). Biblisches M. ist also kandierter *Honig-Tau (Brothwell 102; Donkin 78f; Maiberger, Mān 972f; Schimitschek 115f; Böcher 458; Roscher 17). Das bibl. M. fiel wie Tau auf die Erde (Ex. 16, 14; Num. 11, 9), ähnlich wie man sich auch in der Antike vorstellte, dass der Honig als eine Art Tau vom Himmel falle (A. Sallinger, Art. Honig: o. Bd. 16, 439; Maiberger, M. 304. 325; Roscher 9. 16; Schimitschek 114). – Das Weihrauch-M. (Plin. n. h. 12, 62; Diosc. mat. med. 1, 68, 6 [1, 63f Wellmann]; Ael. tact. 35 [82 Dain]) wurde auch als *Heilmittel genutzt, lässt aber keine Beziehung zum M. der Bibel erkennen (Maiberger, M. 291/8).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. Dem Volk wurden in der Wüste Wachteln u. M. zur Speise gegeben (Dtn. 8, 16; Jos. 5, 12; Neh. 9, 20). Das M. fiel wie Regen (Ex. 16, 4) oder Tau (ebd. 16, 14; Num. 11, 9) nachts vom Himmel herab. Das M. war etwas Dünnes, Feines (Ex. 16, 14); es war wie Koriandersamen (ebd. 16, 31; Num. 11, 7; *Gewürz) u. sah aus wie Bdelliumharz (Num. 11, 7; *Bdellion). Das M. soll nur für den täglichen Bedarf gesammelt werden (Ex. 16, 4), keiner hatte zu viel u. keiner zu wenig (ebd. 16, 16/21). Ein Krug mit M. stand vor der Bundesurkunde (ebd. 16, 33f). Da das M. von Gott gegeben wird (16, 4. 7/12. 15f; Neh. 9, 15. 20) u. vom Himmel regnet (Ex. 16, 4; Neh. 9, 15; Ps. 105 [104], 40), wird es als Himmelsbrot (ebd. 78 [77], 24; H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 188; Sap. 16, 20) u. Speise von Engeln (Ps. 77, 25 LXX; J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 68; Sap. 16, 20) angesehen (Ruprecht 305). Jahwe wollte durch das M. das Volk aber auch erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von *Brot lebt, sondern von allem, was der Mund Jahwes spricht (Dtn. 8, 3; Sap. 16, 20). Das M. schmeckte wie Honigkuchen (Ex. 16, 31) oder wie Ölkuchen (Num. 11, 7f), es ‚gewährte jeglichen Genuss u. entsprach jeglichem Geschmack' (Beauchamp 210; Maiberger, M. 182; Sap. 16, 20).

II. Hellenistisches Judentum. *Josephus betrachtet die Speisung mit M., das ‚bis auf den heutigen Tag in jener Gegend niederfällt' (ant. Iud. 3, 31), als natürliches Ereignis. Das M. ist süß wie Honig (ebd. 3, 28) oder süßer als Honig (Philo fug. et inv. 138; quod det. pot. insid. 117f; Böcher 460. 462). Es soll in einem goldenen (Ex. 16, 33 LXX; Philo congr. erud. gr. 100) Krug im Tempel aufbewahrt worden sein. – Philo deutet das M. (leg. all. 2, 84/6; vit. Moys. 1, 200/8; 2, 258/69; decal. 16) als Speise der Seele (leg. all. 3, 162. 173; sacr. Abel. et Cain. 86; quis rer. div. her. 79. 191; Borgen 129) u. als Gottes Vernunft (λόγος; leg. all. 3, 162. 169f. 173. 176; quod det. pot. insid. 118; quis rer. div. her. 79; fug. et inv. 137; decal. 13; Dumoulin 105; Lehenhofer 58; Borgen 139). Das M. ‚bedeutet das ‘Etwas’, d. h. das Allgemeinste der Dinge; so ist auch die Vernunft Gottes über alle Dinge der Welt erhaben u. das Älteste u. Allgemeinste von allem, was es gibt' (leg. all. 3, 175; Dumoulin 82f). Das M. ist Gottes Botschaft (ῥῆμα: Dtn. 8, 3 LXX; Philo leg. all. 3, 169. 173f. 176; congr. erud. gr. 170; fug. et inv. 137. 139), Gottes Weisheit (σοφία: quis rer. div. her. 191; fug. et inv. 138; mut. nom. 259; Borgen 113). Das M. zeigt, dass der Mensch das Gute in ausreichender u. angemessener Menge empfängt (leg. all. 3, 163/6; quis rer. div. her. 191; Beauchamp 215/7). – Mose schaut den himmlischen Ort, aus dem das M. herabregnet (PsPhilo lib. ant. bibl. 19, 10 [SC 229, 162]; H. Jacobson, A commentary on Pseudo-Philo's Liber antiquitatum Biblicarum 1 [Leiden 1996] 636). In der messianischen Zeit werden M.schätze herniederkommen (Apc. Bar. syr. 29, 8). Ein Mensch aus dem Himmel (Engel; Jos. et As. 14, 3; Michl aO. 68f) gibt Aseneth gesegnetes Brot des Lebens (Jos. et As. 15, 5), nämlich Honig wie Tau des Himmels mit einem Duft wie Odem des Lebens (ebd. 16, 8), Speise der Engel Gottes (ebd. 16, 14), also M., zu essen (ebd. 16, 15). Wer davon isst, wird nicht sterben in Ewigkeit (16, 18; Böcher 460).

III. Rabbinisches Judentum. Aus der Bemerkung, dass **Aaron das M. vor die Bundesurkunde stellt, damit es dort aufbewahrt

werde (Ex. 16, 34), schließt die rabbin. Tradition auf eine Aufbewahrung im Allerheiligsten (Targ. Onk. Ex. 16, 33f). Der Honig verhält sich zum M. wie der Sabbat zur zukünftigen Welt oder der Schlaf zum Tod (bBerakot 57b). Das M. wird in der Schrift bald Brot, bald Öl (Fett), bald Honig genannt (bJoma 75b). Deshalb war es für die Jünglinge Brot, für die Alten Fett u. für die Kinder Honig. So hatte jeder den Geschmack davon nach Maßgabe seiner Kraft (Tanḥuma zu Ex. 16, 31 [H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (1980) 360f]; Böcher 460). Wie der erste Erlöser (Mose) das M. herabkommen ließ, so wird auch der letzte Erlöser (Koh. Rabbah 1, 9 [9b] zu Koh. 5, 9 [Wünsche, BR 1, 1, 16/8]) bzw. Gott am Ende (Ruth Rabbah 2, 14 zu Ruth 5, 13 [ebd. 3, 3, 38/42]; Lehenhofer 58) das M. herabkommen lassen. Nach dem babyl. Talmud befinden sich auf der Dunstwolke Mahlsteine, die M. für die Frommen mahlen (bHagigah 12b; Bietenhard, Himmel aO. 195). Das M. wird in dieser Welt nicht gefunden, sondern in der zukünftigen (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 16, 25 [J. Z. Lauterbach, Mekilta de-Rabbi Ishmael[2] 2 (Philadelphia 2004) 244]).

C. Christlich. I. Neues Testament. Nach Hebr. 9, 4 enthielt die Bundeslade einen goldenen Krug mit M. Paulus sieht die pneumatische Speise (1 Cor. 10, 3) der Wüstenwanderung in Analogie zur Eucharistie (**Cista mystica). Im *Johannesevangelium weist Jesus darauf hin, dass die Väter in der Wüste das M. gegessen haben u. dennoch gestorben sind (6, 49). Er selbst bezeichnet sich als das wahre, das M. überbietende *Brot vom Himmel, das der Vater gibt (6, 31/51; Lehenhofer 60). Sein Fleisch u. Blut, das Jesus gibt, schenkt, anders als das Brot, das die Väter gegessen haben, ewiges Leben (6, 51/9). Wer sich in den endzeitlichen Nöten bewährt hat, dem wird von dem verborgenen M. gegeben werden (Apc. 2, 17; Böcher 463).

II. Alte Kirche. a. Erzählungen. Die M.erzählung wird öfter aufgegriffen (Act. Pilat. 9 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 405]; Tert. pat. 5, 24; Basil. hom. 1, 9 [PG 31, 179]; Joh. Chrys. catech. III 5, 17 [SC 50[bis], 208f]). Ambrosius betrachtet das Herabregnen des M. als natürliches Ereignis (ep. 54, 1 [CSEL 82, 2, 72]). In der *Hungersnot erwarten die Menschen Wolken, die das M. herabträufeln (Basil. hom. 8, 2 [PG 31, 308]). So ließ die göttliche Vorsehung in einer Hungersnot ‚eine Speise vom Himmel regnen, ähnlich wie einst den Israeliten das sog. M.' (Evagr. Schol. h. e. 2, 6 [53f Bidez / Parmentier]). Das Wunderbare ist, dass jeder das M., das von oben kommt, in angemessenem Umfang bekommt (Cypr. ep. 69, 14 [CCL 3C, 491f]; Greg. Naz. or. 28, 28 [SC 250, 162]) u. am Tag vor dem Sabbat die doppelte Menge erhält (Greg. Nyss. vit. Moys. 1, 312f [GregNyssOp 7, 1, 16/8]). Durch Mose u. Aaron (Didasc. apost. 23. 26 [TU 25, 2, 116. 130]; Greg. Naz. or. 11, 2 [SC 405, 332]) bzw. durch Jesus Christus (Melito Sard. pasch. 85 [ebd. 123, 108/10]) regnete das M. vom Himmel. Nach dem Ebionäerevangelium nährte sich *Johannes d. T. von wildem Honig (Mt. 3, 4), ‚dessen Geschmack der des M. war, wie Ölkuchen' (Epiph. haer. 30, 13, 4 [GCS Epiph. 1, 350]; Num. 11, 8; vgl. H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien [2002] 73; Böcher 465f). Biblischer Einfluss könnte vorliegen, wenn die Expositio totius mundi et gentium berichtet, dass den Kamarinern jeden Tag Brot vom Himmel regne (4. 12 [SC 124, 142. 148/50]).

b. Bildersprache. In bildlicher Sprache nennen die *Ammen die ersten Tropfen der Milch, die zum Trinken aus den Brüsten der Frau herausfließen, M. (Clem. Alex. paed. 1, 41, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 115]). Das M. ist eine geistliche Speise (Iren. haer. 4, 16, 3 [SC 100, 566]; Orig. hom. in Ex. 5, 1 [GCS Orig. 6, 184]; in Mt. comm. 16, 4 [ebd. 10, 476f]); es ist eine Gabe vom Himmel (Melito Sard. pasch. 88 [SC 123, 110/2]); als himmlisches Brot ist es Nahrung der Seele (Greg. Nyss. laud. Basil. [GregNyssOp 10, 1, 128]). – Der Phönix frisst das M. des Himmels (Apc. Bar. gr. 6, 10f). Engel bringen nicht nur das M. (Iustin. dial. 131, 3 [PTS 47, 296]; Hilar. in Ps. 67, 9; Theodrt. quaest. Ex. 29 [123 Marcos / Saénz-Badillos]; J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 141f), sondern es ist das Brot der Engel (5 Esr. 1, 19 [JüdSchrHRZ 3, 800]; Iustin. dial. 57, 2 [PTS 47, 168]; Tert. carn. 6, 12; ieiun. 5, 3f; adv. Jud. 3, 13; Ambr. off. 2, 4, 13 [CCL 15, 102]; in Lc. 4, 15 [ebd. 14, 111]; myst. 8, 47f [CSEL 73, 109]). Doch eigentlich benötigen Engel keine Speise wie das M. (Theodrt. quaest. Ex. 29 [123 M. / S.-B.]). – Nach Origenes erbittet die Brotbitte des Vaterunsers nicht leibliches Brot (or. 27, 1 [GCS Orig. 2, 363f]), wie das M. leibliches Brot ist, sondern sie erbittet Brot der Engel, nämlich Gottes

Weisheit (ebd. 27, 10 [369f]). Häufig wird das M. auf das Wort Gottes gedeutet (hom. in Gen. 10, 3 [ebd. 6, 96]; hom. in Ex. 7, 6. 8 [ebd. 6, 213. 216f]; hom. in Num. 3, 1; 10, 3 [ebd. 7, 13. 74]; Greg. Naz. or. 14, 1 [PG 35, 860]; Greg. Nyss. vit. Mos. 2, 368 [GregNyssOp 7, 1, 77f]; Max. Conf. cap. theol. 100 [PG 90, 1123]; Procop. Gaz. in Dtn. 8, 3 [ebd. 87, 1, 900]; Hieron. in Jes. comm. 6, 15, 2 [CCL 73, 256]; Aug. en. in Ps. 77, 17 [ebd. 39, 1080]; serm. 4, 10 [ebd. 41, 27]; Caes. Arel. serm. 102, 3. 5 [ebd. 103, 422/4]; Greg. M. moral. 31, 29 [ebd. 143B, 1571]). Das M. als das Wort Gottes nimmt für jeden den Geschmack an, den er wünscht (Orig. in Cant. 3 [GCS Orig. 8, 193f]; Caes. Arel. serm. 102, 6 [CCL 103, 424]; Hieron. tract. I in Ps. 147, 14 [ebd. 78, 338]; Greg. M. moral. 6, 22 [ebd. 143, 299]). Diese Vorstellung, dass die Beschaffenheit des M. sich in der Einbildung des Essenden verwandle, weist Basilius (ep. 190, 3 [2, 143 Courtonne]) Philo zu u. nicht dem Weisheitsbuch (vgl. 16, 20; Dumoulin 63; Aug. ep. 54, 4 [CCL 31, 229]; retract. 2, 20 [ebd. 57, 106]). Besonders weist das M. auf das fleischgewordene Wort hin (Aug. en. in Ps. 109, 12; 130, 9 [ebd. 40, 1611f. 1905f]). Der Goldkrug (Ex. 16, 33f) ist der Leib Christi; das M. ist das göttliche Wort (Cyrill. Alex. hom. pasch. 24 [PG 77, 900]; Rom. Mel. in Cant. 12, 3 [SC 110, 122]; PsHippol. coturn. et man. 16 [S. Brock: Muséon 94 (1981) 198]). – Das Brot vom Himmel versinnbildlicht Jesus (Aug. in Joh. tract. 13, 4; 25, 13; 26, 13 [CCL 36, 132. 255. 266]; serm. 352, 3 [PL 39, 1551]; Ephr. Syr. hymn. virg. 37, 2 [CSCO 224 / Syr. 95, 116]). Gott ist das Brot der Engel (vgl. Ps. 77 [78], 25; Sap. 16, 20), u. er ist Mensch geworden, damit der Mensch das Brot der Engel essen könne (Aug. util. ieiun. 1, 1 [CCL 46, 231]; lib. arb. 3, 10, 108 [ebd. 29, 293]; serm. 130, 2 [PL 38, 726]).

c. Eucharistie. Das M. ist Vorbild u. nicht Wahrheit selbst (Joh. Chrys. hom. in Joh. 45, 1 [PG 59, 252]). Die Sakramente der Kirche sind älter als die der Synagoge u. vorzüglicher als das M. (Ambr. sacr. 4, 3, 10 [CSEL 73, 49f]; myst. 8, 44. 47/9 [ebd. 73, 108/10]). So weist das M. auf das Sakrament der Eucharistie hin (ep. 54, 8 [ebd. 82, 2, 76]; Joh. Chrys. catech. I 3, 1 [SC 366, 166/71]; III 3, 26 [ebd. 50, 166f]; Ambrosiast. in 1 Cor. 10, 4 [CSEL 81, 108]; quaest. test. 20 [ebd. 50, 46f]). ‚Jenen wurde das M. zur Speise gegeben, uns gab unser Erlöser seinen Leib zur Speise‘ (Aphraat. demonstr. 12, 8 [SC 359, 579]). Wie Israel nach dem *Durchzug durch das Rote Meer mit M. gespeist wurde, so tritt der Christ nach der Taufe an den Tisch der Eucharistie (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 23, 10, 2 [PG 61, 191]; in 1 Cor. 10, 1 hom. 4 [ebd. 51, 248f]; *Exegese III). Den Getauften wird kein goldenes Gefäß mit M. (Hebr. 9, 4), sondern mit dem Leib des Herrn, dem Brot des Himmels, gezeigt (Joh. Chrys. catech. I 3, 1 [SC 366, 166/71]). Wie das M. am Morgen gefunden wurde, so empfangen alle am Tag der Auferstehung die sakramentale himmlische Speise, u. zwar in gleichem Maße (Hilar. Pict. myst. 1, 40 [CSEL 65, 28]).

d. Eschatologie. Das verborgene M. (Apc. 2, 17) ist die Unsterblichkeit (Victorin. Poetov. in Apc. 2, 3 [CSEL 49, 38]), die den Siegern verheißen ist (Tert. scorp. 12, 8). Nach dem Erdenleben wird die engelhafte u. nicht-mehr-menschliche Speise gereicht (Orig. in Joh. comm. 10, 18, 109 [GCS Orig. 4, 189]). Die verstorbene Paula genießt in Ewigkeit das Brot der Engel (Hieron. ep. 108, 22).

III. Darstellungen. Bildunterschriften weisen auf (reale?) Darstellungen des Wachtel- u. M.wunders hin (Prud. tituli 41/4 [CCL 126, 392]; Rust. Help. hist. testam. 13 [130 Corsaro]; R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius = DenkschrWien 142 [1980] 40f). Die Malerei in der Bogenwölbung eines Arkosols der Cyriaca-Katakombe in Rom zeigt vier Israeliten, die in den Bausch ihrer aufgehobenen Reisepaenula das aus Wolken herabfallende M. auffangen (K.-D. Dorsch / H. R. Seeliger, Röm. Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker [2000] Abb. 14. 40f; Pillinger aO. Abb. 20; A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane² [Città del Vat. 1993] 45 nr. 4). In einem Cubiculum der Jordanier-Katakombe ist in der Deckenmalerei das Sammeln der Wachteln u. des M. dargestellt (F. Bisconti, Il cubicolo dell'Esodo nel cimitero dei Giordani: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori [ebd. 1998] 93 fig. 4; Nestori aO. 14 nr. 7). Dass auf einer Mahlszene auf der Holztüre von S. Sabina in Rom das M.mahl gemeint ist, zeigt die Verbindung mit dem Wachtelmahl u. dem Quellwunder (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] Taf. 30. 32a). Im Codex Rossanensis (fol. 3^{v}) wird der Apostelkommunion

mit Brot (Lc. 22, 19) das M.wunder durch Schrifttexte des Mose (Ex. 16, 15b; Joh. 6, 50) u. des David (Ps. 78 [77], 24b. 25a) gegenübergestellt (S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] Taf. 23). In der Christl. Topographie des *Kosmas Indikopleustes war auch das M.wunder illustriert (5, 14 [SC 159, 29]).

IV. Gedächtnisstätten. Auf der Madaba-Karte wird in roter Schrift die Wüste Sin verzeichnet, ‚wo M. u. Wachteln herabgeschickt wurden' (E. Alliata, The legends of the Madaba map: M. Piccirillo / E. Alliata [Hrsg.], The Madaba map centenary 1897/1997 [Jerus. 1999] 95 nr. 137; U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Bd. 19, 86f). Auch der Pilgerin Egeria wird ein Ort gezeigt, wo den Kindern Israels M. u. Wachteln regneten (Eger. peregr. 5, 8 [CCL 175, 44]; Cosm. Ind. top. 5, 14f [SC 159, 26/30]; R. Solzbacher, Mönche, Pilger u. Sarazenen [1989] 127. 160f). Nach dem Pilger von Piacenza befindet sich zwischen Sinai u. Horeb ein Tal, in dem Tau vom Himmel fällt, der vom Kloster M. genannt wird u. den Pilgern in kleinen Flaschen als Segensgabe dargeboten wird (PsAnton. Plac. 39 [CCL 175, 149]; Solzbacher aO. 149). – Auch die Gräber der Apostel Johannes u. Andreas bringen M. in der Gestalt von feinem Mehl oder Öl hervor, das zum Heil der Kranken versandt wird (Greg. Tur. glor. mart. 29f [MG Script. rer. Mer. 1, 2^2, 55]).

D. Manichäismus. Mani ließ das Brot auf sein Volk träufeln (Cod. Manich. Colon. 107, 16 [76 Koenen / Römer]; J. van Oort, Art. Manichäismus: RGG 5^4 [2002] 734). Das manichäische Psalmenbuch bezeichnet die Schrift ‚Evangelium des Mani' als das M. der Himmel (139, 54/8 Allberry). Manche (Cod. Manich. Colon. 66, 4 [44 K. / R.]) schrieben den Religionsstifter mit doppeltem ‚N' (Mannichaeus), ‚als ob er M. spende' (Aug. haer. 46, 1 [CCL 46, 312f]; Manich. Psalmb. 136, 38 Allb.). So wird auch im *Manichäismus das M. als Bild für die Wortverkündigung gesehen.

W. Baumgartner / M. Eglin, Ein Gegenstück zum bibl. M.: TheolZs 4 (1948) 235/7. – P. Beauchamp, La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le Livre de la Sagesse. Le thème de la manne: Philon d'Alex. = Colloqu. Intern. du CNRS (Paris 1967) 207/19. – O. Böcher, Art. Honig: o. Bd. 16, 433f. 457/74. – P. Borgen, Bread from heaven. An exegetical study of the concept of m. in the Gospel of John and the writings of Philo = NovTest Suppl. 10 (Leiden 1965). – P. / D. R. Brothwell, M. u. Hirse = Kulturgesch. d. antiken Welt 21 (1984). – R. A. Donkin, M. An historical geography = Biogeographica 17 (The Hague 1980). – P. Dumoulin, Entre la manne et l'eucharistie = AnalBibl 132 (Roma 1994). – R. B. Kenney, Ante-Nicene Greek and Latin patristic uses of the biblical m. motif, Diss. Yale (1968). – H. Lehenhofer, Panis noster cottidianus. Mahl u. Brotgenuß im Einfluß auf die eucharistische Speise in der alten Kirche, Diss. Wien (1972). – G. Madec, Panis angelorum: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 818/29. – P. Maiberger, Art. mān: ThWbAT 4 (1984) 968/75; Das M. Eine literarische, etymologische u. naturkundliche Unters. 1/2 = Ägypten u. AT 6 (1983). – B. J. Malina, The Palestinian m. tradition = Arb. z. Gesch. d. späteren Judentums u. d. Urchristentums 7 (Leiden 1968). – W. H. Roscher, Nektar u. Ambrosia. Mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite u. Athene = Stud. z. griech. Mythologie u. Kulturgesch. 3 (1883). – E. Ruprecht, Stellung u. Bedeutung der Erzählung vom M.wunder (Ex. 16) im Aufbau der Priesterschrift: ZAW 86 (1974) 269/307. – E. Schimitschek, M.: Anzeiger für Schädlingskunde, Pflanzenschutz, Umweltschutz 53 (1980) 113/21.

Bernhard Domagalski.

Mannweiblichkeit s. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 649/82.

Mansio (Mansiones) s. Geographie: o. Bd. 10, 170. 204; Herberge: o. Bd. 14, 604/11; Itinerarium: o. Bd. 19, 14. 26; Post; Straße.

Mantel s. Elias: o. Bd. 4, 1154/63; Kleidung I: o. Bd. 20, 1263/74; Kleidung II: o. Bd. 21, 1/60; Pallium.

Mantik s. Augurium: o. Bd. 1, 975/81; Divinatio: o. Bd. 3, 1235/51; Haruspex: o. Bd. 13, 651/62; Inkubation: o. Bd. 18, 179/265; Orakel; Prophet.

Manumissio (Freilassung).

A. Allgemeines. I. Problematik. Die Freilassung (F.), durch die unfreie Menschen zur *Freiheit entlassen werden, ist die positive Kehrseite der Sklaverei. Als es noch keine Sklaverei gab, so die röm. Juristen, habe es auch keine F. gegeben (Ulp.: Dig. 1, 1, 4). Allerdings geht ein Teil der modernen Forschung davon aus, dass F.versprechen zur Festigung der Sklaverei beigetragen u. den Herren das ruhige Gewissen verschafft hätten, die Arbeitskraft Unfreier fast unlimitiert ökonomisch auszunutzen (zB. Bradley 163). Unter diesem Aspekt werden F.gesetze als Idealvorstellungen interpretiert, die rein fiktiv nicht praktiziert worden sind (Hezser, Jewish slavery 307; s. u. Sp. 65). Obwohl die Sklaverei eine kaum hinterfragte Institution in fast allen antiken Gesellschaften war u. F.bestimmungen nie zur Abschaffung der Sklaverei beigetragen haben (Weiler 212), sind sich die meisten antiken Schriftsteller darüber im Klaren gewesen, dass es eine Zeit ohne Sklaverei u. folglich ohne F. gab (Anon. in Aristot. rhet. 1, 1373b 18 [CommAristotGr 21, 2, 74f]). Dennoch ist die Geschichte der Sklaverei nicht identisch mit der der F., weil letztere sehr unterschiedlich unter religiösen, politischen u. ökonomischen Gesichtspunkten in den verschiedenen Gesellschaften bewertet u. in ihren Rechtssystemen gehandhabt wurde.

II. Forschungsgeschichte. Die Bedeutung der F. im frühen Christentum ist in der Forschung bis heute umstritten. Im 19. Jh. gingen vor allem französische Forscher wie H. Wallon (Histoire de l'esclavage dans l'antiquité 1/3 [Paris 1847]) u. P. Allard (Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident [ebd. 1876]) davon aus, dass es das Ziel des Christentums gewesen sei, eine allgemeine F. zu bewirken u. die Sklaverei abzuschaffen. Die Gegenposition ließ in dem Theologen F. Overbeck (Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sclaverei im röm. Reiche: ders., Stud. zur Gesch. der alten Kirche [1875] 158/230) u. dem ital. Marxisten E. Ciccotti (Il tramonto della schiavitù nel mondo antico [Torino 1899]) nicht lange auf sich warten, die behauptete, dass das Christentum über die Positionen der Stoa nicht wesentlich hinausgekommen sei u. in der Verkündigung einer inneren Freiheit seine eigentliche Chance der Umwandlung der Gesellschaft versäumt habe, so dass man von einem ‚verpassten Sieg' sprechen könne. Dieser Ansicht schloss sich auch M. Finley (Ancient slavery and modern ideology [London 1980] bzw. Die Sklaverei in der Antike [1981] 146f) an, der im Geist von Paulus bis Augustinus keinen Unterschied zu dem Ciceros u. Senecas sah, die mit ihren Ideen das inhumane System nur lebbarer gemacht hätten, ohne an ihm etwas zu ändern, da sie nie die F. forderten. J. Vogt (Sklaverei u. Humanität[2] [1972] 97/111) meinte, einen wahren Humanismus in Stoa u. Christentum feststellen zu können, der eine langsame Umwandlung von Innen bewirkt habe, eine Position, die von der Gegenseite als raffinierter Scheinhumanismus zur Verfestigung des Systems kritisiert wurde (Th. Wiedemann, Slavery [Oxford 1987] 24). Wo Sklaverei verinnerlicht wird, hat F. keinen Platz (Bradley 151). In der heutigen Forschung ist man sich zwar einig, dass das frühe Christentum auf eine F.forderung verzichtet u. mithin keinen Beitrag zur Abschaffung der Sklaverei in der Antike geleistet habe. Uneinig ist man sich aber in Detailinterpretationen, wie weitgehend F. empfohlen u. positiv bewertet oder abgewertet u. verhindert wurden (s. u. Sp. 66f).

III. Terminologie. a. Hebräisch. In der hebr. Bibel wird der freigelassene Sklave mit dem Terminus ḥofšî bezeichnet (Ex. 21, 2/8; Jer. 34, 9/17; Lev. 19, 20; R. de Vaux, Das AT u. seine Lebensordnungen 1 [1960] 145). Hebräische Schuldsklaven waren gemäß festgelegten Bestimmungen freizulassen (ḥofšî šillaḥ). Kollektiv angeordnete F. (Jer. 34, 8/22; der älteste, sicher nach 597 vC. datierbare Beleg: E. North, Art. d^{e}rôr: ThWbAT 2 [1977] 285), F. im 50. Jahr (Yobeljahr, Lev. 25, 8/12), im siebten Jahr (Sab-

batjahr, ebd. 25, 1/7), sowie individuelle F. nach sechs Jahren Schuldknechtschaft (Ex. 21, 2) können mit deror (Rückkehr aus der Schuldsklaverei in den Familienverband, Lev. 25, 10) oder mit šemiṭṭah (Verzicht auf Schuldforderungen, ebd. 25, 39/43) je nach dem vorrangigen Aspekt bezeichnet werden. Im Codex Hammurabi (1728/1686 vC.), auf dessen Rechtstraditionen das bibl. Recht teilweise zurückgreift, wird die F. aus der Schuldknechtschaft im vierten Jahr mit anduraru bezeichnet, ein Terminus, der noch nach der altbabyl. Zeit für (königlich) angeordnete F. versklavter Bürger verwendet wird (H. G. Kippenberg, Die Entlassung aus Schuldknechtschaft im antiken Judäa: G. Kehrer [Hrsg.], Vor Gott sind alle gleich [1983] 89).

b. Griechisch. Die LXX verwendet für deror, šemiṭṭah u. jovel das griech. ἄφεσις (Lev. 25, 10/3; Dtn. 15), für deror auch ἐλευθερία (North aO. 285). Häufiger wählt sie jedoch verbale Konstruktionen, wie sie die Griechen bevorzugen (Ex. 21, 2: ἀπελεύσεται, ἐξελεύσεται; Lev. 19, 20: ἀπελευθεροῦν). Bei diesen wird die Bezeichnung des F.aktes überwiegend verbal uneinheitlich ausgedrückt (ἀπελευθεροῦν, ἐξελευθεροῦν, στέφανον τὸν ἐλεύθερον ἔχειν [IG 14, 1839]), je nach dem rechtlichen Aspekt (s. unten). Ἐξελεύθερος bezeichnet den als Freigeborenen in Sklaverei Geratenen u. wieder Ausgelösten, ἀπελεύθερος den in Sklaverei Geborenen u. von seinem Herrn Freigelassenen (Pollux 3, 83 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 180f]; Harpocr.: 1, vii Dindorf; A. Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia [Milano 1908]). Die neuerdings vertretene These, dass die ἐξελεύθεροι ohne, die ἀπελεύθεροι mit Verpflichtungen gegenüber ihrem ehemaligen Herrn freigelassen worden seien (Zelnick-Abramovitz 110), findet keine allgemeine Zustimmung (D. Kamen, Rez. zu Zelnick-Abramovitz: BMCR 2005.11.21 [e-Veröff.]). Allerdings scheint die Unterscheidung ohnehin nicht immer stringent durchgehalten worden zu sein (Th. Thalheim, Art. Freigelassene: PW 7, 1 [1910] 95).

c. Lateinisch. Das lat. Substantiv m. u. das Verb manumittere beschreiben den Akt der Entlassung des Sklaven aus der Hand seines röm. Herrn. Die herrschende u. beschützende *Hand (manus) ist das Symbol für die Hausgewalt des Familienvaters (pater familias) über alle Personen in seinem Haushalt (*Haus II), die hinsichtlich der Sklaven durch potestas (Macht) ergänzt wird: est autem m. de manu missio, id est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, manumissus liberatur potestate (Ulp.: Dig. 1, 1, 4 pr.; Kaser 1, 56f; E. Weiss, Art. M.: PW 14, 2 [1930] 1366; zu den F.arten s. u. Sp. 62f). Libertus / liberta ist die lat. Bezeichnung für den einzelnen Freigelassenen männlichen bzw. weiblichen Geschlechts in Bezug auf den Freilasser (patronus). Die Bezeichnung libertinus / libertina, die von Sueton tendenziös polemisch auf die freigeborenen Söhne der Freigelassenen angewendet wird (vit. Claud. 24, 1), dient zur Kennzeichnung aller derjenigen, die aus einer gerechten Sklaverei freigelassen worden sind (Gaius inst. 1, 11; Ulp.: Dig. 1, 1, 4). Es handelt sich um einen Gattungsbegriff in Abgrenzung vom einzelnen Freigelassenen (Ulp.: ebd. 40, 14, 6). Abgesehen von einem invektiven Gebrauch des Terminus libertinus scheinen beide Begriffe eventuell schon vor der Spätantike wechselweise gebraucht worden zu sein (Serv. Verg. Aen. 8, 564 [2, 279f Thilo / Hagen]; E. De Ruggiero, Art. libertus: DizEp 4 [1958] 920).

B. Nichtchristlich. I. Griechenland. Obwohl die Sklaverei in homerischer Zeit bekannt war u. sogar bis in mykenische Zeit zurückreicht, sind die ersten F.zeugnisse erst vom Ende des 6. Jh. an überliefert (Thalheim aO. 95f; Weiler 180f). Die F.arten waren in Griechenland genauso vielgestaltig wie die Rechtssysteme der vielen Städte, Völkerschaften u. regionalstaatlichen Zusammenschlüsse (Koina, Symmachia; ebd. 180/9). Es gab keine religiös oder ethnisch motivierten F., sondern psychologisch bedingte Freiheitsversprechen zur Hebung der Arbeitsleistung der Sklaven (Aristot. pol. 7, 1330a 32/4; Klees 307/11; Weiler 186). Neben staatlichen F. in Notsituationen (zB. Rückkauf aus Schuldsklaverei im Ausland während innenpolitischer Krise: Plut. vit. Sol. 13/5; Krieg: Thuc. 8, 15, 2; Diod. Sic. 14, 58; Klees 409/31; *Loskauf II [Gefangener]) überwiegen die privaten Freiheitserklärungen der Herren, deren Publizität gewährleistet war, wenn sie im Theater (Aeschin. or. 3, 41), bei Heiligtümern (zB. Apollotempel in Delphi), vor dem Gerichtshof (Isaeus frg. 16, 3 Thalheim) oder durch Heroldsruf (Aristot.

rhet. 3, 8, 1408b) öffentlich gemacht wurden. Auch die erst später aufkommenden sakralen F. mit Weihungen oder Scheinverkauf an einen Gott dienten der Absicherung des Freigelassenen gegen unrechtmäßige Ansprüche u. Übergriffe des ehemaligen Herrn oder Dritter u. sind nicht religiös motiviert (Klees 308). Ein doppeltes F.verfahren ist aus Athen bekannt: Nach Zahlung des Marktpreises u. vorbehaltlicher F. mit allerlei Auflagen wurde erst nach deren Erfüllung in einem zweiten Schritt gerichtlich die volle Freiheit festgestellt (Freigelasseneninschriften mit Dedikation von silbernen Freiheitsschalen an die Göttin *Athena 330/320 vC.; ebd. 334/54). Die griech. F. verliehen wie später auch die hellenist. allein die persönliche Freiheit, nur in Ausnahmefällen das *Bürgerrecht (Demosth. or. 36), das in einem öffentlichen Akt von der Volksversammlung übertragen wurde (IG 9, 109). Der Status der Freigelassenen war der von Beisassen, Metoiken, die Steuern zahlten, Restriktionen bezüglich Heirat u. Grundbesitzerwerb unterlagen u. im Kriegsfall Waffendienst zu leisten hatten, aber ohne politische Rechte waren (Y. Garlan, Slavery in ancient Greece [Ithaca 1988] 80/3). Aus diesem Grunde griffen die Stadtstaaten selten regelnd in die F. ein (Klees 306). Derzeit werden die griech. Freigelassenen als ‚nicht ganz frei' eingestuft (Zelnick-Abramovitz 343). – Die über 1000 überlieferten delphischen F.inschriften aus hellenistisch-römischer Zeit (201 vC./126 nC.) enthalten alle Variationen an Bestimmungen, nach denen ein Mensch rechtlich frei, aber sozial abgestuft weiterhin unfrei sein kann. Unter Auflagen (παραμονή) Freigelassene, sog. Paramonarier, hatten mit ihren Kindern dieselben Sklavenarbeiten evtl. bis zum Tod ihrer Freilasser bzw. deren Kinder zu verrichten, unterlagen weiter der Züchtigungsgewalt ihres ehemaligen Herrn u. konnten uU. in die Sklaverei zurückgerufen werden (Calderini aO. [o. Sp. 59] 175/7; Klees 325/8; Zelnick-Abramovitz 244/8). Für die F., die nie vom Herrn erzwungen werden konnte, war der Marktwert des Sklaven zu entrichten, eine Summe, die entweder vom Unfreien selbst erarbeitet oder von einem Dritten aufgebracht wurde, der dadurch die Rechte über den Losgekauften erwarb (Hyperid. 5, 5; Athen. dipnos. 13, 590D). Testamentarische F. sind im gesamten Zeitraum überliefert (Diog. L. 3, 30; Klees 329f).

II. Rom. Das röm. Personenstandsrecht teilt die freien Menschen in Freigeborene (ingenui) u. Freigelassene (libertini) ein (Gaius inst. 1, 10). Die schon in republikanischer Zeit gut bezeugte F. (S. Treggiari, Roman freedmen during the late Republic [Oxford 1969]; W. Waldstein, Art. Freigelassene: HdWb. der antiken Sklaverei, CD-Rom-Publikation [2007] s. v.) wurde nach zivilem Recht (ius civile) in den solennen Formen der m. vindicta, censu u. testamento mit Wirkung der vollen Freiheit (plena libertas) u. des vollen röm. Bürgerrechts (Romanitas; Gaius inst. 1, 17), nach prätorischem Recht in den inoffiziellen Formen der m. inter amicos (Ulp. reg. 1, 10; PsDosith. frg. 6f [Riccobono, Fontes[2] 2, 619]), per epistulam, per mensam (ebd. 15 [620f]; Gaius inst. epit. 1, 1, 2) mit Wirkung des minderen Bürgerrechts der Latinitas praktiziert (PsDosith. frg. 4. 6 [Riccobono, Fontes[2] 2, 618f]). Das mit Recht in der modernen Forschung als ‚römisches Modell' bezeichnete röm. F.wesen (J. Heinrichs, Art. Freigelassene: NPauly 4 [1998] 646) wurde in seiner Besonderheit der Integration der Freigelassenen in den röm. Bürgerverband teils kritisch, teils lobend von vorrangig griechischen Zeitgenossen bereits erkannt (Philipp V an Larissa: Ditt. Syll.[3] nr. 543; Dion. Hal. ant. 4, 22, 3/24, 8; H. Klees, Die röm. Einbürgerung der Freigelassenen u. ihre naturrechtliche Begründung bei Dionysios v. Halikarnassos: Laverna 13 [2002] 91/7). Um Missständen vorzubeugen, hat Augustus die uneingeschränkten Herrenrechte durch Festsetzung einer Höchstzahl (100) bei testamentarischen F. (Lex Fufia Caninia vJ. 2 vC.: Gaius inst. 1, 42f) limitiert u. ein Mindestalter für Freilasser (20 Jahre) u. Freizulassende (30 Jahre) festgelegt (Lex Aelia Sentia vJ. 4 nC.: Gaius inst. 1, 36/41; P. López Barja de Quiroga, Historia de la manumisión en Roma [Madrid 2007] 71/83). Alle die liberti, die diese Voraussetzungen nicht erfüllten, waren nur Latini Iuniani, Bürger minderen Rechtes (Gaius iust. 1, 17) nach der Lex Iuniana (Norbana) vJ. 19 nC. (ebd. 1, 22). Der Latinus Iunianus hatte kein Ehe- u. Testamentsrecht, d. h. er hatte keine legitimen Nachkommen, u. im Tod fiel der gesamte Erwerb des Freigelassenen wie bei einem Sklaven an seinen ehemaligen Herrn. Der Erwerb der Romanitas war nach Erfüllung der Voraussetzungen (s. oben) aber möglich u. a. durch Wiederholung der F.

durch den Herrn vor dem Beamten (A. J. B. Sirks, The Lex Iunia and the effects of informal manumission and iteration: RevIntDroitsAnt 28 [1983] 211/92). Finanziert wurde die F. meistens aus dem peculium des Freizulassenden. Motive für die große Zahl an F. waren für die ehemaligen Herren (patroni) die Steigerung ihres Sozialprestiges durch Vergrößerung ihrer Klientel, ökonomische Gewinnmaximierung durch vertraglich festgelegte, in Zeit u. Umfang limitierte Tagwerke (operae) des libertus (W. Waldstein, Operae libertorum [1986], bes. 126/30. 380/4) u. soziale Absicherung durch Partizipation an der öffentlichen Getreideverteilung u. durch die moralische, aber nicht rechtlich einklagbare Ehrerbietung (obsequium) des libertus gegenüber dem patronus (Weiler 197f). Das Interesse des Staates an Freigelassenen mit römischem Bürgerrecht beruhte auf der Hebung der freien Bevölkerungszahl u. der Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten u. Rechte, die die liberti eingeschränkt (Ausschluss von staatlichen Ämtern u. Waffendienst, jedoch Zulassung zur Flotte, zu Sakralämtern [Augustalität] u. Wahlen in den städtischen tribus: C. Masi Doria, Zum Bürgerrecht der Freigelassenen: Ars boni et aequi, Festschr. W. Waldstein [1993] 250/60), ihre freigeborenen (ingenui) Kinder uneingeschränkt wahrnehmen konnten. Sowohl die röm. Juristen wie auch die damals vorherrschende Philosophie der Stoa gehen von der natürlichen *Gleichheit u. Freiheit aller Menschen aus, die durch Raub, *Krieg, Geburt usw. verloren gehen, aber durch die F. annähernd wiederhergestellt werden konnten (Sen. ep. 47; Ulp.: Dig. 1, 1, 1, 4). Die Gesellschaftspolitik der Kaiser war fortschreitend vom favor libertatis bestimmt (H. Ankum, Der Ausdruck favor libertatis u. das klass. röm. F.recht: E. Herrmann-Otto [Hrsg.], Unfreie Arbeits- u. Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart [2005] 82/100). Gegen den Herrn konnte der Kaiser die F. bei vertragswidriger Prostitution einer Sklavin (Marc.: Dig. 40, 8, 6) u. bei Aussetzung eines kranken alten Sklaven (Mod.: Dig. 40, 8, 2) erzwingen. Beide Bestimmungen bleiben bis zum Ende der Spätantike gültig (W. W. Buckland, The Roman law of slavery [Cambridge 1908] 36. 70. 602f).

III. Judentum. a. Altes Testament. Fast alle Anweisungen des AT zur F. von Sklaven stehen im Zusammenhang mit dem traumatischen Urerlebnis der Juden: ihrem Exodus aus dem ‚Sklavenhaus' Ägypten, dem sog. Gründungsmythos, der alljährlich kultisch im Passahfest in Erinnerung gehalten wurde (Dtn. 15, 12/5; H. Heinen, Israels Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten: Corona Coronaria, Festschr. H.-O. Kröner [2005] 135/52). Der hebr. Schuldsklave (zu Sklaven nichthebr. Abstammung s. u. Sp. 65) musste nach sechs Dienstjahren freigelassen werden u. durfte alles, was er mitgebracht hatte, wieder mit sich nehmen. Eine *Frau, die der eigene Herr ihm gegeben hatte, u. die von ihr geborenen Kinder musste er jedoch zurücklassen (Ex. 21, 4). Eine Starthilfe in Naturalien sollte ihm als Ausgleich für die geleistete Arbeit mitgegeben werden. Außerdem sollten alle hebr. Sklaven im Sabbatjahr, dem Jahr der Brache aller Felder, freigelassen werden (Dtn. 15, 1/11; Lev. 25, 1/7). Im Yobeljahr ($7 \times 7 = 49$ Jahre) kamen auch die hebr. Sklaven frei, die freiwillig nach sechs Dienstjahren in der Sklaverei verblieben waren u. deren Ohr mit einem Pfriem am Türpfosten als Zeichen ewiger Sklaverei durchbohrt worden war (Dtn. 15, 15/7; Ex. 21, 5f; Lev. 25, 8/13. 39/43; K. Hoheisel, Art. Jahr [kultisches]: o. Bd. 16, 1105). Gleiches galt für den aus dem Ausland ausgelösten Hebräer, der die Lösesumme als Schuldsklave bei seinem Landsmann noch nicht abgearbeitet hatte (Lev. 25, 47/54). F. von Sklaven waren angeordnet bei Körperverletzung (Auge, Zahn: Ex. 21, 26f) u. Flucht. Der flüchtige Sklave durfte seinem Herrn nicht ausgeliefert werden (Dtn. 23, 16f; zu anderen Rechtspraktiken s. u. Sp. 66). Wenn eine in die Sklaverei verkaufte hebr. Tochter weder vom Käufer noch von seinem Sohn (gemäß einer Abmachung beim Verkauf) geheiratet wurde, musste sie entgeltlich freigelassen werden; wurde ihr als Nebenfrau Nahrung, *Kleidung u. Beischlaf nicht ausreichend gewährt, war sie unentgeltlich freizulassen (Ex. 21, 7/11). Alle diese Bestimmungen bezogen sich nur auf hebräische Sklaven, deren freier Rechtsstatus durch eine automatische Schuldentilgung wiederhergestellt werden sollte (Lev. 25, 39/42; Neh. 5, 1/13). Verletzungen dieses Gesetzes, auch nach erneuter Einschärfung unter dem König Zedekia im 6. Jh. vC. (Jer. 34, 8/22), u. die gescheiterte Schuldrechtsreform des Nehemia im 5. Jh. vC. haben manche Forscher in ihrer Überzeugung bestärkt, dass die F.gesetze nie

praktiziert worden seien (I. Mendelsohn, Legal aspects of slavery in Babylonia, Assyria and Palestine [Williamsport, Pa. 1932] 90f; Hezser, Jewish slavery 307; s. unten). Die aus dem Ausland gekauften, nicht-hebr. Sklaven hatten kein Anrecht auf F. u. wurden von Generation auf Generation vererbt (Lev. 25, 44/6). Die jüd. F.bestimmungen bleiben eng auf den ethnischen u. kultischen Verband beschränkt, wodurch sie sich vom Codex Hammurabi grundlegend unterscheiden (I. Cardellini, Die bibl. ,Sklaven'-Gesetze im Lichte des keilschriftl. Sklavenrechts [1981] 312/47).

b. Frühjudentum. In der Diaspora lebende Juden in Griechenland u. Kleinasien haben sich weitgehend den F.formen ihrer nichtjüd. Umwelt angepasst (E. L. Gibson, The Jewish manumission inscriptions of the Bosporus kingdom [Tübingen 1999] 66/72). Philo v. Alex. knüpft an die atl. F.bestimmungen an, die er allerdings mehr im Blick auf den Herrn als eine ihm von Gott auferlegte Verpflichtung zur Wohltat gegenüber seinen Sklaven versteht (spec. leg. 2, 39. 79. 84f; vgl. auch Joseph. ant. Iud. 3, 282; 4, 273). Diese Praxis der F., die er bejaht, aber, von der stoischen Philosophie beeinflusst, nicht fordert, konnte nur innerhalb der jüd. Gemeinden vollzogen werden (A. Ade, Sklaverei u. Freiheit bei Philo v. Alex. als Hintergrund der paulinischen Aussagen zur Sklaverei, Diss. Heidelberg [1996] 76/96. 265/7). Die Scheidung zwischen hebräischen u. fremden Sklaven wurde auch hinsichtlich der F. in der Mischna weiter aufrechterhalten (Qiddušin 1, 2). Freikauf vor dem siebten Jahr war durch den hebr. Sklaven selbst u. durch Dritte möglich (ebd. 1, 5). F. im Sabbatjahr u. Yobeljahr, letztere nun als F. ,ewiger' Sklaven verstanden u. im rabbin. Recht weiter gefordert, konnten nicht mehr gegen den Willen der Herren durchgesetzt werden (Sifra zu Lev. 25, 8/12 [3, 305f Neusner]). Nach der Zerstörung des Tempels u. dem Bar-Kochba-Aufstand stand der *Loskauf der kriegsgefangenen Juden aus der Sklaverei bei nichtjüdischen Herren im Vordergrund des Interesses der Gemeinde (Giṭṭin 4, 6). Verkaufte ein jüd. Herr seine Sklaven an einen nichtjüd. Herrn, galt der Verkaufte vor dem rabbin. Recht als frei (Hezser, Slaves 174). Mit der Verleihung des röm. Bürgerrechts 212 nC. an alle Reichsbewohner (Constitutio Antoniniana) war die F. nach römischem Recht für jüdische Sklaven attraktiver als nach rabbinischem Recht, nach welchem sie in der gesellschaftlichen Hierarchie hinter den Proselyten standen (Hezser, Slaves 169f). Die seltene Praktizierung der atl. F.vorschriften in römischer Zeit ist vermutlich aus der schlechten sozialen u. rechtlichen Stellung jüdischer Freigelassener erklärbar.

C. Christlich. I. Paulus u. Pastoralbriefe. In die von hoher sozialer Mobilität geprägte griech.-röm. Gesellschaft trat Paulus mit der Forderung: ,Ein jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen ward. Du wurdest vielleicht als Sklave berufen? Das soll dir keine Sorge machen. Selbst wenn du frei werden kannst, mache um so lieber davon Gebrauch (μᾶλλον χρῆσαι)' (1 Cor. 7, 20f; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 2 = EvKathKomm 7, 2 [Zürich 1995] 137/40). Da dem μᾶλλον χρῆσαι das Objekt fehlt, besteht schon seit dem 4. Jh. bis heute eine Kontroverse um die Ergänzung (Forschungsüberblick: Harrill 74/108), wovon der Sklave Gebrauch machen soll: Ob er auf die F. im Sinne einer asketischen Leistung verzichten u. in der δουλεία bleiben soll (H. Bellen, Verzicht auf F. als asketische Leistung?: JbAC 6 [1963] 177/80) oder ob er die Chance der F. für seine Berufung, die ἐλευθερία, nutzen soll (Harrill 126/8). Im Angesicht der Naherwartung (Parusie; vgl. 1 Cor. 7, 29/31; Schrage aO. 170/7) u. der Relativierung von ,frei' u. ,unfrei' durch die Erlösertat Christi (1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 28f; 5, 1; Col. 3, 11) erscheint die konkrete F. als sozial-rechtliche Statusänderung irrelevant. Diese Vorstellungen, verbunden mit der röm. Strafgesetzgebung gegen flüchtige Sklaven u. deren Helfer (Callist.: Dig. 48, 15, 6, 2; Klingenberg 10/5), veranlassten Paulus, den zu ihm geflohenen Onesimos (Zweifel an der Flucht: P. Lampe, Keine ,Sklavenflucht' des Onesimus: ZNW 76 [1985] 135/7) zwar als Getauften, aber weiterhin als Sklaven (im Gegensatz zu den jüd. Gesetzen [s. o. Sp. 64]) zu seinem Herrn Philemon zurückzuschicken (Phm. 15f. 21; vgl. ausführlich zSt. P. Lampe, Der Brief an Philemon: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher u. an Philemon = NTDeutsch 8, 2 [1998] 218/23. 227). Ethische Ermahnungen zur Gehorsamspflicht der Sklaven gegenüber ihren Herren (Eph. 6, 5/8; Col. 3, 22; Tit. 2, 9/12) u. zu brüderlicher Behandlung der Sklaven durch ihre Herren (Eph. 6, 9;

Col. 4, 1) lassen keine Forderung nach bzw. Aufforderung zur F. entstehen. Ein absolut hierarchisches Denken, in dem jegliche Obrigkeit (Rom. 13, 1/7; 1 Tim. 6, 1f; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [1989] 320/6), auch die des nichtchristl. Herren, auf Gott zurückgeführt wird, verfestigt das Ausharren in der Sklaverei als gottgewollte Prüfung (1 Petr. 1, 18/25) u. verwirft jede falsch verstandene christl. Freiheit als sozialen Statuswechsel (1 Cor. 6, 19; Vollenweider 234/45; vgl. auch Tert. cor. 13, 5).

II. Vorkonstantinische Zeit. a. Allgemein. Dass jüdische Praktiken von Freikauf u. F. (s. o. Sp. 63/6) die Erwartungshaltung christlicher Sklaven im kleinasiatischen Smyrna gestärkt haben könnten, wird an der Ablehnung des *Ignatius v. Ant. deutlich, den Freikauf von Sklaven auf Gemeindekosten als Anrecht auf F. zu billigen (ad Polyc. 4, 3; Harrill 158/92 sieht darin keine allgemeine Ablehnung der F.). Eine christl. Rezeption der jüd. F.gesetze findet sich erstmalig bei *Clemens v. Alex., gestützt auf Philo, allerdings ohne daraus eine christl. F.forderung abzuleiten (strom. 2, 18; 4, 25; D. P. O'Brien, A comparison between early Jewish and early Christian interpretations of the Jubilee Year: StudPatr 34 [Leuven 2001] 436/42). Christliche Sklaven christlicher u. nichtchristlicher Herren gehörten nur dann zum Kreis der Unterstützungsbedürftigen christlicher Gemeinden, wenn sie alt u. krank waren sowie von ihren Herren vernachlässigt wurden (Tert. apol. 39, 6). Aber auch damit ist keine F. verbunden. Freikauf dagegen von Sklaven, Gefangenen u. Gefesselten, wenn sie gewaltsam verschleppt oder in einem Strafverfahren zu den Spielen (Tierhatzen, Gladiatorenspielen) oder zu den Bergwerken verurteilt wurden, war auf Gemeindekosten als *Loskauf möglich (Const. apost. 4, 9, 2 [SC 329, 184/6]) oder durch Selbstverkauf eines Gemeindemitgliedes (1 Clem. 55, 2) erlaubt.

b. Vorkommen u. Formen von Freilassungen. Trotz fehlender Aufforderung zur F. an die Herren scheint es F. in den christl. Gemeinden gegeben zu haben, auch wenn das Christentum ähnlich wie die Stoa die innere Freiheit bevorzugt u. aus schlechten Sklaven gute machen will (Vollenweider 400; Aug. en. in Ps. 124, 7 [CCL 40, 1840/2]). Die sog. ntl. Apokryphen gehen zwar von realen (testamentarischen) Sklaven-F. (Act. Petr. 28 [AAA 1, 74/8]; Act. Philipp. 6, 17/21 [CCApocr 11, 1, 210/9]) u. Auslösung von Sklaven (Act. Thom. 82 [AAA 2, 2, 197f]) aus, benutzen aber die Sklaven-Freigelassenen-Metaphorik nicht als Aufforderung zur F. (anders Wischmeyer 108), sondern um die theologischen Diskurse (Freikauf der Menschen durch den Erlösertod Christi) verständlicher zu machen (J. Glancy, Slavery in early Christianity [Oxford 2002] 96f). Häufiger Anlass zu Sklaven-F. war die Taufe eines ganzen Hauses, in der den Sklaven nicht nur die innere christl., sondern auch die äußere sozial-rechtliche Freiheit geschenkt wurde (zB. Pass. Alexandri papae: ASS Mai. 1, 375; BHL 266; Herrmann 142/6). F.symbole (u. a. *Kranz, Ring, weißes Gewand, Hinzuziehung an den Tisch des Herrn) haben die Christen teilweise aus ihrer Umwelt übernommen (Tert. res. 57, 12). Das gilt in gleicher Weise für die Formen der F., die entweder vor der christl. Gemeinde inter Christianos, d. h. inter amicos, im Westen als prätorische F. mit Wirkung der Latinitas oder im Osten vor der Gemeinde wie vor der Volksversammlung (ecclesia) mit Wirkung der libertas nach Peregrinenrecht vollzogen wurde (Herrmann 140/9). Wie die jüd. Diasporagemeinden (s. o. Sp. 65f) haben sich auch die christl. Gemeinden an Formen ihrer Umwelt angelehnt. Die idealiter geforderte Gleichheit in der Gemeinde, die durch die Sklaven-Freigelassenen-Metaphorik untermauert wird (Ch. Kähler, Art. Sklaverei II. NT: TRE 31 [2000] 376f), u. die fortschreitend in der griech.-röm. Umwelt sich abzeichnende nomenklatorische Verschleierung der Statusunterschiede wie auch die nur zaghafte Ausgestaltung eines eigenen christl. epigraphischen Formulars machen es jedoch fast unmöglich, einzelne christl. Freigelassene auf *Grabinschriften prosopographisch zu erfassen (Ch. Pietri: o. Bd. 12, 556. 567f; E. W. / W. Stegemann, Urchristl. Sozialgeschichte² [1997] 249/51. 264. 269f) bzw. die Häufigkeit christlicher F. zu ermitteln (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1984] 246/57).

III. Spätantike. a. Kaiserliche Gesetzgebung bis Justinian. Kaiser Konstantin erkannte in zwei (Cod. Iust. 1, 13, 1 vJ. 316; Cod. Theod. 4, 7, 1 = Cod. Iust. 1, 13, 2 vJ.

321) oder drei (Soz. h. e. 1, 9; zu Anzahl u. Datierung Grieser 136_{395}; Langenfeld 24/30) Konstitutionen die in der Kirche vor dem Bischof (antistes) u. dem Kirchenvolk vollzogenen F. staatlich an, indem er ihre Rechtswirkung an die der feierlichen F. vor dem *Magistrat (m. vindicta) anglich. In Zukunft hatten alle auf diese Weise Freigelassenen das volle röm. Bürgerrecht (civitas Romana). Vollgültige F. sollten erleichtert werden durch Wegfall jeglicher Restriktionen (s. o. Sp. 62) u. größere örtliche Präsenz der Kleriker vor den Beamten. Bevorzugter Termin für die F. waren der Sonntag (Cod. Theod. 2, 8, 1 = Cod. Iust. 3, 12, 2 [3] vJ. 321) u. das Osterfest, an dem sie mit der Taufe verbunden sein konnten (E. Herrmann-Otto, Sklaven u. Frauen unter Konstantin: A. Demandt / J. Engemann [Hrsg.], Konstantin d. Gr. Kolloquiums-Bd. [2006] 83/95). F. christlicher Sklaven wurde von der kaiserl. Gesetzgebung gefordert, wenn jüdische Herren sie beschnitten hatten (Cod. Theod. 16, 9, 1 vJ. 335; Const. Sirmond. 4 vJ. 336 [1, 2, 910f Mommsen / Meyer]; Langenfeld 66/70). Zustimmung des Herrn, verbunden mit F., musste vorliegen, wenn ein Sklave in den Klerus bzw. in ein Kloster eintreten wollte (Nov. Valent. 35 vJ. 452; Nov. Iust. 5, 2f vJ. 535; 123, 17 vJ. 546; Grieser 159f; Klingenberg 31f). Seit Konstantin wurde die Annullierung der F. durch die revocatio in servitutem undankbarer Freigelassener (zB. bei Anklage u. Zeugnis gegen den Patronus: Cod. Theod. 4, 10, 1f = Cod. Iust. 6, 7, 2f vJ. 332 [?] u. 423) vorübergehend erleichtert (Aufhebung der Bestimmungen: Nov. Valent. 25 pr. 1 vJ. 447). Alle bereits in der Kaiserzeit bestehenden F.formen blieben unverändert bis Justinian. Die justinianische Gesetzgebung stand ganz im Zeichen des favor libertatis: Sie stattete alle F.formen, auch die bisherigen prätorischen, mit der Romanitas aus u. hob dadurch alle F.hindernisse, die zur Latinitas führten, auf (Cod. Iust. 7, 6, 1 vJ. 531; s. o. Sp. 62f).

b. Kirchliche Praxis. 1. Laien. In der konziliaren u. synodalen Gesetzgebung findet die m. in ecclesia ihren Niederschlag (Zusammenstellung der Quellen: Grieser 140f; Klein, Verhältnis 381/3. 391f), wenn sie auch in einigen Gegenden immer noch ein Privileg darstellte (Greg. M. ep. 2, 9 [CCL 140, 96] an Nepesinus, Bischof v. Neapel; Conc. Carthag. v. 16. VI. 401 cn. 6 = Reg. Eccl. Carthag. excerpta 64 [CCL 149, 198]; Conc. Carthag. v. 13. IX. 401 cn. 17 = ebd. 82 [204]: Bitte der Synode v. Karthago an den Kaiser, die m. in ecclesia auch in Africa zuzulassen). Im Westen des Reiches übergab der freilassungswillige Herr seinen Sklaven zusammen mit der tabula (F.tafel) dem Vorsteher. Nach ihrer Verlesung durch den Diakon wurde sie von den Klerikern unterzeichnet (Aug. serm. 21, 6 [CCL 41, 281f]; Ennod. opusc. 8 [CSEL 6, 414f]). Diese Formen lebten im Westen in den Barbarenrechten weiter fort (Lex Rom. Burg. 3, 1 [MG Leg. 1, 2, 1, 127]). Die so Freigelassenen (m. per tabulam) wurden als tabularii bezeichnet (Grieser 138f; Ch. Verlinden, L'esclavage dans l'Europe médiévale 1 [Brugge 1955] 655). Im Osten wurde ein Gebet gesprochen; die zustimmende Gemeinde fungierte als Zeuge des F.aktes (C. Gianelli, Alcuni formulari relativi alla ‚M. in ecclesia' tratti da eucologi italo-greci e slavi: RivCultClassMedioev 1 [1959] 127/47). Rituelle lokal unterschiedliche Ausgestaltungen des Aktes waren nicht rechtskonstitutiv (Grieser 137f). Die fromme Gesinnung (religiosa mente), die Konstantin voraussetzte, findet in den Quellen selten Niederschlag (späte Belege ab dem 5. Jh. in Gallien; vgl. ebd. 147f). Umstritten ist zB. die religiöse Gesinnung Melanias d. J. u. ihres Mannes Pinianus (positiv: Paulin. Nol. carm. 21, 239/65 [CSEL 30^2, 166]), die vermutlich 8000 Sklaven mit deren Zustimmung freiließen, während sie die übrigen Sklaven (16 000?) für je drei solidi an einen Familienangehörigen auf Grund einer Sklavenrevolte verkaufen mussten. Proteste der Sklaven gegen Weiterverkauf oder F. ohne weitere soziale Absicherung (Fürsorgepflicht des Herrn) lassen die angeblich religiösen Motive (Verkauf allen Besitzes zugunsten der Armen vor Klostereintritt) zwielichtig erscheinen (H. Grieser, Art. Melania d. J.: HdWb. der antiken Sklaverei [o. Sp. 62] s. v.).

2. Kleriker. Größere Bedeutung als die F. von Sklaven privater Christen stellt für die Kirche die F. der Sklaven von Klerikern dar, die sie weitgehend zu unterbinden suchte, so dass die konstantinische Privilegierung der formlosen klerikalen F. nicht zum Tragen kam bzw. zur Übergabe der Freigelassenen von Klerikern u. Mönchen in den Schutz der nie sterbenden patrona ecclesia uminterpretiert wurde (Grieser 144/50). Kirchen u. Klöster entwickelten sich in Spätantike u.

Früh-MA zu Großgrundbesitzern mit kircheneigenen Sklaven u. Kolonen zur Bewirtschaftung ihrer Güter. Zugleich wurde die Ordination von Sklaven unterbunden, von ehemaligen Sklaven erschwert (ebd. 158/62; Klein, Bestellung 394/420). In manchen Gegenden des Ostens jedoch wurde sie bisweilen auf Wunsch der Gemeinden (Greg. Naz. ep. 79, 7 [GCS Greg. Naz. Briefe 70]; Basil. ep. 115 [2, 19f Courtonne]), im Westen für Eigenkirchen auch auf Wunsch der Herren erlaubt (Aug. ep. 222. 239 [CSEL 57, 446/9. 556/9]; Klein, Bestellung 408/19). Die Forderung der F. vor der Ordination wurde bereits in vorkonstantinischer Zeit mit der Unvereinbarkeit des kirchl. Amtes mit den ihren Herren, christlichen oder nichtchristlichen, weiterhin geschuldeten Diensten begründet (Steph. Rom. [?] ep. 1, 1 vJ. 257 [PL 3, 1034/6]). Flucht in Klöster u. Kirchen aus religiösen Gründen lehnten die Synoden in Übereinstimmung mit der kaiserl. Gesetzgebung als Vorwand zur Erzwingung der F. ab (Aug. op. monach. 22 [CSEL 41, 571]; Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 4 [AConcOec 2, 1, 2, 159]; Bellen 78/92; s. o. Sp. 67). Erzwungene F. im Umfeld der donatistischen Bewegung werden ebenso getadelt (Aug. ep. 108, 18 [CSEL 34, 632]; 185, 15 [ebd. 57, 13]; Klein, Sklavenfrage 630; Bellen 81/5; *Donatismus), wie entsprechende Korrumpierungsversuche der Sklaven durch Eusthatius v. Sebaste anathematisiert werden (Conc. Gangr. vJ. 340 cn. 1 [1, 245 Beneševič, Syntagma XIV titulorum]; Soz. h. e. 3, 14, 31).

c. Nachkonstantinische Väter. Die Christen haben zu keiner Zeit ihre Mitglieder zur F. von Sklaven aufgefordert, noch haben sie die Sklaven selbst in einer solchen Forderung unterstützt. Selbst die differenzierte jüd. F.gesetzgebung wurde entweder als für die Christen nicht mehr verbindlich abgetan oder aus ihr zu ziehende Schlussfolgerungen für christliche Sklaven sorgfältig vermieden (Aug. serm. 21, 6 [CCL 41, 281f]; Hieron. in Jes. comm. 16, 58, 6f [ebd. 73A, 665]; Klein, Kirchenvater 403f; zum Rückgang ihrer Praktizierung s. o. Sp. 66).

1. Westen. Der verhältnismäßig schwer zu führende Nachweis von konkreten Sklaven-F. in den christl. Kirchen hängt nicht zuletzt mit der Einstellung der namhaften Kirchenväter zu Sklaverei u. F. zusammen. Seit dem 4. Jh. wurden die Schlüsselstellen der paulinischen u. deuteropaulinischen Briefe (s. o. Sp. 66f) im Sinne des Verbleibens in der Sklaverei bewertet u. statt des Strebens nach F. demütiger *Gehorsam gepredigt. Soweit die Väter aus den höheren Gesellschaftsschichten stammten, teilten sie außerdem die Vorurteile ihrer Zeit gegenüber der sittlichen Verworfenheit der Sklaven, deren Los als von Gott verhängte Strafe für die Sünde u. zu ihrer Disziplinierung interpretiert wurde. Bisweilen galt die F. als Wiederherstellung des Urzustandes der Freiheit vor dem Sündenfall (Ennod. opusc. 8 [CSEL 6, 414f]; Grieser 149). *Loskauf von durch die **Barbaren Verschleppten galt dagegen als vornehmliche Aufgabe der bischöflichen Fürsorgetätigkeit, da es sich um freie Menschen u. römische Bürger handelte, deren Freiheit wieder herzustellen war (Ennod. opusc. 3 [CSEL 6, 369/77]; E. Herrmann-Otto, Der spätantike Bischof zwischen Politik u. Kirche: RömQS 90 [1995] 211/3). Konnte die Auslösesumme nicht von Verwandten oder Freunden des Verschleppten beglichen werden, musste er seine Schulden bei dem Bischof abarbeiten, was aber nicht seinen Rechtsstatus als Freier (ius postliminii) beeinträchtigte. Die Auslösung verschleppter Sklaven dagegen wird auf diesem Hintergrund selten thematisiert; unentgeltliche F. als Forderungen wurden abgelehnt (Grieser 173/90). Sie sollten aus dem peculium finanziert werden u. nur zur Belohnung für besonders treue Dienste erfolgen (Klein, Sklaverei 204). F. der mit ins Kloster verbrachten Sklaven wurde nicht vorausgesetzt, wohl aber deren brüderliche Behandlung, die jedoch die Forderung bestimmter niederer Arbeiten nicht ausschloss (Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 8 [CCL 148A, 7]; Klein, Verhältnis 391f).

2. Osten. Die einheitliche Einstellung der westl. u. der meisten östl. Kirchenväter zur Sklaverei u. folglich auch zur F. wird nur von ganz wenigen Stimmen aus dem Osten des Reiches durchbrochen (Klein, Haltung 97/101. 179/85). Gregor v. Nyssa tadelt die Zustände auf dem Sklavenmarkt, die gegen die göttliche *Ebenbildlichkeit der menschlichen Geschöpfe verstoßen, indem diese, als Ware feilgeboten, der Verfügungsgewalt anderer Menschen unterworfen werden (in Koh. hom. 4 [GregNyssOp 5, 334/53]; Klein, Haltung 205/15). Die Forderung der F. wird aber nicht erhoben (hierzu P. Garnsey, Ideas of slavery from Aristotle to Augustine [Cam-

bridge 1996] 83/5: Sklaverei als Sünde). Joh. Chrysostomus, der die Sklaverei in einen gesamtgesellschaftlichen Rahmen stellt, plädiert einerseits, ähnlich wie schon Clemens v. Alex. im 3. Jh., für die Reduktion der Sklavenzahlen (Herrmann 122/4), da die Herren, mit Händen u. Füßen ausgestattet, auch selbst Arbeiten übernehmen könnten, macht aber dann den konkreten Vorschlag, Sklaven zu kaufen, diese gut ausbilden zu lassen u. dann als Spezialisten freizulassen (in 1 Cor. hom. 40, 5 [PG 61, 354]; Klein, Sklavenfrage 613/5). Ihrer Fürsorgepflicht kommen die Herren durch gute Ausbildung ihrer Sklaven vor der F. nach, da sie nicht als Freie das Heer der Armen vergrößern sollen. Dass sein Appell nicht umgesetzt wurde, zeigt der nur einige Jahrzehnte später in Antiochien predigende Theodoret v. Kyrrhus, der den Sklaven ihr Verlangen nach F. ausredete, da es ihnen im Hause ihres Herrn an nichts mangele (provid. 7 [PG 83, 665/86]; Klein, Sklavenfrage 595/9). – Testamentarische F. der eigenen Sklaven u. F. zu Lebzeiten lassen sich bei einigen Kirchenvätern nachweisen (zB. im Testament des Gregor v. Naz.: PG 37, 389/96; vgl. Klein, Haltung 159/65).

IV. Frühmittelalter (Westen). Auch in den Nachfolgestaaten des weström. Reiches lebte die F. fort, vor allem in den Barbarenrechten, die für die röm. Bevölkerung bestimmt waren. In der Lex Ribuaria (58 [2, 55/60 Eckhardt]), einem fränkischen Königsgesetz aus der Zeit nach 614, stehen die kirchl. u. die weltliche F. nach römischem Recht nebeneinander. Die in der Kirche Freigelassenen christlicher Herren hießen tabularii (m. per tabulam) u. unterstanden dem Schutz der Kirche, d. h. sie waren ihr zins- u. gerichtspflichtig u. nie vollfrei. Die durch Überreichung einer einfachen F.urkunde (carta manumissionis) Freigelassenen, die sog. cartularii, wurden zu vollfreien cives Romani u. unterstanden nach freier Wahl einem Schutzherrn. Mit unterschiedlichem Erfolg versuchte die Kirche, auch auf die cartularii ihre Schutzrechte auszudehnen, da sie irrtümlicherweise aus der konstantinischen Konstitution zur m. in ecclesia ihren universalen Schutz aller Freigelassenen ableitete (s. o. Sp. 68; Conc. Agathen. vJ. 506 cn. 29 [CCL 148, 206]; Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 7 [ebd. 148A, 242]; Conc. Parisien. vJ. 614 cn. 7 [ebd. 276f]; Conc. Clippiac. vJ. 626/27 cn. 19 [ebd. 295]). Da sie hierdurch Interessen der weltlichen Herren, vor allem der Könige, tangierte, musste ihr Schutzrecht ausdrücklich in der F.urkunde angeordnet sein (Edict. Clot. II cn. 7 [ebd. 284]). Die Kirche hat in zahllosen Konzilskanones die F. ihrer Sklaven auf den Kirchengütern verboten oder forderte zwei Ersatzsklaven im Wert des Freigelassenen (zB. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 69 [5, 244 Martínez Díez / Rodríguez]; vgl. o. Sp. 70). Im fränkischen Reich ist der Schatzwurf die gängigste F.form geworden: das Schlagen eines Denars aus der Hand des Freizulassenden vor dem König führte zur Vollfreiheit (U. Maass, Die F. durch Schatzwurf in den Urkunden der karolingischen, sächsischen u. salischen Kaiser u. Könige, Diss. Bochum [2007] [e-Veröff.]). Dennoch verschafften die meisten weltlichen F. wie die kirchl. F. nicht die Vollfreiheit, sondern unterstellten den Freigelassenen einem Schutzherrn (H. Brunner, Deutsche Rechtsgesch. 1² [1906] 359/68; R. Scheyhing, Art. F.: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 1 [1971] 1242f; P. Bonnassie, Art. F. [m.]: LexMA 4 [1988] 901/3).

H. Bellen, Studien zur Sklavenflucht im röm. Kaiserreich = Forsch. zur antiken Sklaverei 4 (1971). – K. R. Bradley, Slavery and society at Rome (Cambridge 1994). – F. Fabbrini, La m. in ecclesia (Milano 1965). – G. Fabre, Libertus. Recherches sur les rapports patron - affranchi à la fin de la République Romaine = CollÉcFrançRome 50 (Rome 1981). – H. Grieser, Sklaverei im spätantiken u. frühmittelalterl. Gallien (5./7. Jh.). Das Zeugnis der christl. Quellen = Forsch. zur antiken Sklaverei 28 (1997). – H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jhh. Mit einem Nachwort v. G. Theißen. Nachdr. d. Ausg. vJ. 1969 = Hamburger Theol. Studien 16 (1999). – J. A. Harrill, The manumission of slaves in early Christianity = HermUntersTheol 32 (Tübingen 1995). – E. Herrmann, Ecclesia in Re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz = Europ. Forum 2 (1980). – C. Hezser, Jewish slavery in antiquity (Oxford 2005); Slaves and slavery in Rabbinic and Roman law: dies. (Hrsg.), Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context = TextStudAntJud 97 (2003) 133/76. – M. Kaser, Das röm. Privatrecht² = HdbAltWiss 10, 3, 3 (1971/75) 1, 115/9. 293/301; 2, 132/42. – H. Klees, Sklavenleben im klass. Griechenland = Forsch. zur antiken Sklaverei 30 (1998). – R. Klein, Die Bestellung von Sklaven zu Priestern. Ein rechtl. u. soziales Problem in Spätantike u. Früh-MA: ders., Roma

versa per aevum. Ausgew. Schriften zur heidn. u. christl. Spätantike = Spudasmata 74 (1999) 394/420; Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius v. Caes., Gregor v. Naz. u. Gregor v. Nyssa zur Sklaverei = Forsch. zur antiken Sklaverei 32 (2000); Der Kirchenvater Hieronymus u. die Sklaverei: H. Bellen (Hrsg.), Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950/2000 = ebd. 35 (2001) 411/25; Die Sklavenfrage bei Theodoret v. Kyrrhos: Romanitas - Christianitas, Festschr. J. Straub (1982) 586/633; Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius u. Augustinus = Forsch. zur antiken Sklaverei 20 (1988); Zum Verhältnis von Herren u. Sklaven in der Spätantike: ders., Roma aO. 356/93. – G. KLINGENBERG, Servus fugitivus = Corpus der röm. Rechtsquellen zur antiken Sklaverei 10, 6 (2005). – H. LANGENFELD, Christianisierungspolitik u. Sklavengesetzgebung der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II = Antiquitas 1, 26 (1977). – S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Unters. zur Eleutheria bei Paulus u. in seiner Umwelt = ForschRelLitATNT 147 (1989). – I. WEILER, Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum = Forsch. zur antiken Sklaverei 36 (2003). – W. WISCHMEYER, Von Golgatha zum Ponte Molle. Stud. zur Sozialgesch. der Kirche im 3. Jh. = Forsch. zur Kirchen- u. Dogmengeschichte 49 (1992). – R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not wholly free. The concept of manumission and the status of manumitted slaves in the ancient Greek world = Mnem Suppl. 266 (Leiden 2005).

Elisabeth Herrmann-Otto.

Manus I s. Finger: o. Bd. 7, 909/46; Hand II: o. Bd. 13, 402/82; Handauflegung: ebd. 482/519.

Manus II s. Ehescheidung: o. Bd. 4, 712f; Eheschließung: ebd. 725/7; Eltern: ebd. 1194/6; Familie I: o. Bd. 7, 329/36; Frau: o. Bd. 8, 211/3; Kind: o. Bd. 20, 890/3.

Mappa s. Essen: o. Bd. 6, 614; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 951. 957.

Mappa mundi s. Geographie: o. Bd. 10, 155/222; Karte: o. Bd. 20, 187/229.

Mara Bar Serapion s. Jesus III: o. Bd. 17, 851.

Maranatha s. Akklamation: o. Bd. 1, 230; Exorzismus: o. Bd. 7, 111; Fluch: ebd. 1264; Gebet I: o. Bd. 8, 1147f. 1189; Kuss: o. Bd. 22, 560.

Marcianopolis s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 153/5. 168. 176/82.

Marcianus.

M. / Μαρκιανός (so der inschriftlich u. numismatisch ohne weitere prae- oder cognomina bezeugte Name des M.; vgl. u. a. CIL III 738 = Dessau nr. 824) war (ost-) römischer Kaiser vom 25. VIII. 450 bis zum 27. I. 457 (ProsLatRomEmp 2, 714f s. v. M. nr. 8).

I. Politikgeschichte. a. Leben u. Karriere bis 450 nC. M. wurde um dJ. 392 (vgl. Chron. pasch. zJ. 457 [PG 92, 817]) in Thrakien als Sohn eines Soldaten geboren. Seinen Militärdienst begann er im thrakischen Philippopolis; noch bei Beginn des Perserkrieges von 421/22 war er einfacher Soldat (all dies bei Prisc. frg. 18 [302/5 Blockley] = Evagr. Schol. h. e. 2, 1 [36f Bidez / Parmentier]). In den folgenden Jahrzehnten stieg er bis zum Rang eines tribunus auf. Entscheidend für den positiven Fortgang der militärischen Karriere des M. scheint gewesen zu sein, dass er in enger Beziehung zur Familie des Heermeisters Flavius Ardabur Aspar stand. In dessen Gefolge nahm er bereits am Vandalenkrieg 431/34 teil (ausführlich Procop. b. Vand. 1, 4, 2/11); in den folgenden 15 Jahren zählte der domesticus M. zu seinem engeren Vertrautenkreis (Theophan. Conf. chron. zJ. 450/51 [1, 104 de Boor]).

b. Erhebung zum Kaiser. 1. Ableben Theodosius' II. Durch den Unfalltod Theodosius' II am 28. VII. 450 war in Kpel eine schwierige Lage entstanden. Der verstorbene Kaiser war der letzte männliche Nachkomme der theodosianischen Dynastie im Osten gewesen. Allein seine Schwester, die Augusta Aelia Pulcheria, war nun noch am Leben, doch hatte sie zuletzt erkennbar an Einfluss eingebüßt. Der Grund dafür lag in dem Eunuchen Chrysaphius, der während der 440er Jahre die Politik Theodosius' II zunehmend bestimmte u. mit ihm konkurrierende Persönlichkeiten vom Hofe zu entfernen wusste. Durch den Tod seines Herrn geriet das Regiment des Chrysaphius in eine schwere Krise, denn in vielen Bereichen der Politik waren gerade in allerletzter Zeit unter seinem Einfluss Entscheidungen getroffen worden, die Unmut u. Widerstand ausgelöst hatten u. jetzt revidiert zu werden drohten.

2. Vollzug des Regimewechsels. Tatsächlich wurde Chrysaphius unmittelbar nach dem Tode Theodosius' II gestürzt u. hingerichtet (Chron. pasch. zJ. 450 [PG 92, 811]; zur Chronologie P. Goubert, Le rôle de s. Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios: Grillmeier / Bacht 1, 315/8). Als neuer Herrscher wurde der Öffentlichkeit von Kpel M. vorgestellt, ein erfahrener, inzwischen bereits in die Jahre gekommener Offizier ohne männliche Erben. Diese Wahl entsprach den Interessen der zuletzt unzufriedenen oström. Militärs (vgl. Prisc. frg. 16 [300f Bl.] = Joh. Ant. frg. 199, 1 Müller bzw. 292 Roberto; ferner Prisc. frg. 3, 1 [226/9 Bl.] = Joh. Ant. frg. 194 M. bzw. 288 R.), besonders aber denen des ambitionierten Heermeisters Aspar (Burgess 61/4; Zuckerman 175f). Angesichts der niederen Herkunft des Kaiserkandidaten schien eine Anbindung an die theodosianische Familie ratsam, um ihm zusätzliche Legitimität zu verleihen. Aus diesem Grund wurde eine Ehe zwischen M. u. Pulcheria, der letzten Repräsentantin der Dynastie im Osten, arrangiert, freilich unter der Bedingung, dass deren seit frühester Jugend bewahrte *Jungfräulichkeit auch künftig respektiert werde (Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 [1, 103 de B.]; zum Zustandekommen dieser Überlieferung Burgess 47/61). Am 25. VIII. 450 erfolgte der letzte Schritt der Herrschaftsübernahme, als M. im Hebdomon von Kpel im Angesicht von Senat, Armee u. Volk zum Kaiser ausgerufen wurde (Theophan. Conf. chron. zJ. 450/51 [1, 103 de B.]; Theod. Lect. h. e. epit. 354 [GCS Theod. Anagn. 100]; Chron. pasch. zJ. 450 [PG 92, 811]; eine Krönung durch den Patriarchen Anatolius erfolgte hingegen nicht; vgl. W. Enßlin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen u. zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell: ByzZs 42 [1943] 101/15; ferner Burgess 65/7).

3. Anerkennung durch das Westreich. Der Herrschaftswechsel von Theodosius II zu M. im Sommer 450 hatte sich als rein oströmische Angelegenheit vollzogen. Valentinian III, seit 425 Kaiser des Westreiches u. durch das Ableben seines Cousins sowohl senior Augustus im Gesamtreich als auch männliches Oberhaupt der theodosianischen Dynastie, ist in dieser Zeit augenscheinlich bewusst nicht in das sensible Geschehen einbezogen worden. Um so energischer bemühte sich das neue Regime in Kpel nach seiner Etablierung, die Anerkennung des Kollegen im Westen nachträglich zu gewinnen. Sowohl M. selbst als auch Pulcheria traten ab 450 in intensiven Briefkontakt zu Kaiser Valentinian III u. Papst *Leo d. Gr., im Hinblick auf die Anerkennungsfrage allerdings zunächst vergeblich. Erst im Zuge des Attilakrieges 451/52 gelang es, den offenbar dauerhaft verstimmten Hof von Ravenna (vgl. Prisc. frg. 30, 1 [326/33 Bl.] = Joh. Ant. frg. 201 M. bzw. 293, 1 R.) zu Zugeständnissen zu bewegen. Am 30. III. 452 wurden die imagines des östl. Kaiserpaares feierlich in Rom eingeholt (Contin. cod. Reichenav. 21 zJ. 452 [MG AA 9, 490]).

c. Außenpolitische Maßnahmen. 1. Krieg gegen die Hunnen. Anders als Theodosius II verfolgte M. gegenüber den Hunnen eine selbstbewusste, kriegerische Auseinandersetzungen bewusst in Kauf nehmende Politik (Prisc. frg. 20, 1 [304/7 Bl.]; dazu, mit unterschiedlichen Wertungen, E. A. Thompson, The foreign policies of Theodosius II and Marcian: Hermathena 76 [1950] 58/75 u. R. L. Hohlfelder, Marcian's gamble. A reassessment of eastern imperial policy toward Attila A. D. 450/453: AmJournAncHist 9 [1984] 54/69; ferner Zuckerman 175f). Unmittelbar nach seinem Herrschaftsantritt stellte er ihnen gegenüber sämtliche Zahlungen ein; Drohungen Attilas gegenüber den oström. Gesandten verhallten wirkungslos (Prisc. frg. 23, 3 [314/7 Bl.]). Auch wenn eine Wendung des Hunnenkönigs gegen das Weström.

Reich zu diesem Zeitpunkt bereits absehbar gewesen sein sollte, war das Verhalten des M. keineswegs risikolos. Während des Attilakrieges 451/52 scheint es zu schweren Kampfhandlungen im Balkanraum gekommen zu sein; möglicherweise waren oströmische Truppen auch an den Kämpfen gegen Attila in Italien 452 beteiligt (Hydat. chron. 154 zJ. 453 [MG AA 11, 26f]; dazu T. Stickler, Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weström. Reich [2002] 147f). Nur der plötzliche Tod des Hunnenkönigs im Frühjahr 453 hat eine fortgesetzte Eskalation des Krieges verhindert.

2. Sonstige Kriegsschauplätze. M. vermochte nach 453 die Früchte seiner offensiven Balkanpolitik zu ernten. Nach dem Zerfall der Hunnenmacht im Gefolge der Schlacht am Nedao 454 gelang es ihm, viele der einstigen Verbündeten Attilas, besonders die Ostgoten u. Gepiden, durch Verträge an Kpel zu binden u. mit ihrer Hilfe einer den Interessen des Ostreiches dienenden Neuordnung des Donauraums den Weg zu ebnen (Prisc. frg. 25 [318/23 Bl.] = Iordan. Get. 259/63 [MG AA 5, 1, 125f]; dazu A. Schwarcz, Die Goten in Pannonien u. auf dem Balkan nach dem Ende des Hunnenreichs bis zum Italienzug Theoderichs d. Gr.: MittInstÖstGeschForsch 100 [1992] 50/83). – Die kriegerischen Ereignisse auf dem Balkan haben die Aufmerksamkeit des M. am meisten in Anspruch genommen. In anderen Regionen des Reiches hat der Kaiser demgegenüber zurückhaltend, wenn auch nicht grundsätzlich passiv agiert. So pflegte seine Regierung friedliche Beziehungen zu dem Perserkönig Isdigerdes II (Iordan. Rom. 333 [MG AA 5, 1, 43]; dazu Elisaeus [Eghīsche] hist. Vard. Armen. 4: H. W. Thomson, Ełishē. History of Vardan and the Armenian War [Cambridge, Mass. 1982] 124; Łazar v. Parpi hist. Armen.: V. Langlois [Hrsg.], Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 2 [Paris 1869] 299). An den Ost- u. Südgrenzen des Reiches versuchte die kaiserl. Diplomatie darauf hinzuwirken, dass stabile Verhältnisse herrschten, doch schreckte man vor punktuellen militärischen Operationen keineswegs zurück. In diesem Zusammenhang erfahren wir in den Quellen vom in der Regel erfolgreichen Wirken kaiserlicher Beauftragter gegenüber Lazen (Prisc. frg. 33 [336/9 Bl.]), Sarazenen (ebd. 26 [322f Bl.]) u. **Blemmyern (ebd. 27 [322/5 Bl.]).

3. Engagement im Westen. Auffallend ist, dass M. zum Ende seiner Regierungszeit hin keine erkennbaren Schritte mehr unternahm, um das Geschehen im Weström. Reich zu beeinflussen. Nach der Ermordung Valentinians III am 16. III. 455 versagte er all dessen Nachfolgern die Anerkennung (dazu D. Henning, Periclitans res publica. Kaisertum u. Eliten in der Krise des Weström. Reichs 454/5-493 nC. [1999] 188/96). Als im Juni desselben Jahres die weiblichen Angehörigen der theodosianischen Dynastie durch den Vandalenkönig Geiserich entführt wurden, reagierte er nicht mit einem Kriegszug, sondern verwandte sich lediglich diplomatisch für sie (Prisc. frg. 31, 1 [332/5 Bl.]). Schon die Zeitgenossen haben für dieses Verhalten Erklärungen gesucht (die bei Procop. b. Vand. 1, 4, 2/11 greifbare legendarische Überlieferung ist Zeugnis dafür). Im Rückblick könnte das beachtliche Engagement des M. im Attilakrieg von 451/52 damit zusammenhängen, dass er damals noch nach der Anerkennung durch Valentinian III strebte. Fünf Jahre später war er selbst senior Augustus; seine theodosianische Gemahlin Pulcheria war bereits 453 verstorben (Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106 de B.]). Da auch die Ressourcen des Ostreiches begrenzt waren, schien angesichts des völligen Zusammenbruches im Westen Abwarten das Gebot der Stunde. Auch der Nachfolger des M., Kaiser *Leo I, hat diese zurückhaltende Politik seines Vorgängers nach 457 zunächst fortgeführt.

d. Innenpolitische Maßnahmen. Wie in der Hunnenpolitik, so setzte M. auch bei seinen Maßnahmen im Innern andere Akzente als sein Vorgänger Theodosius II. Die zT. in enger Abstimmung mit dem praefectus praetorio Orientis Palladius (vgl. Nov. Marcian. 2 praef.; 3 praef. [185f. 188 Meyer[3]]) initiierte Gesetzgebungstätigkeit des Kaisers ist in den Quellen gut bezeugt u. erstreckt sich auf die unterschiedlichsten Rechtsgebiete. Besonders wichtig erscheint dabei, dass es M. nach seinem Herrschaftsantritt gelang, durch finanzielle Regelungen u. gesellschaftspolitische Maßnahmen die Eliten des Ostreiches für die Belange des Staates neu zu interessieren, indem er sie einerseits vor allzu großen Belastungen schützte, andererseits aber auch nicht davor zurückscheute, sie punktuell bei der Durchführung hoheitlicher Aufgaben in Anspruch zu nehmen. Die

ebenso ambitionierte wie auf Nachhaltigkeit angelegte Gesetzgebung des Kaisers richtete sich u. a. gegen überkommene Steuerprivilegien (Hesych. Miles. frg. 6 [FHG 4, 155]), Ämterhandel (Theod. Lect. h. e. epit. 354 [GCS Theod. Anagn. 100]) u. Reibungsverluste in der Bürokratie (Cod. Iust. 1, 51, 12) u. trug so dazu bei, dass M. seinem Nachfolger Leo I einen konsolidierten Staatshaushalt zu hinterlassen vermochte (Joh. Lyd. mag. 3, 43 [132 Wünsch]).

e. Tod u. Nachfolge. Nachkommen. M. starb am 27. I. 457 in Kpel (Theod. Lect. h. e. epit. 367 [GCS Theod. Anagn. 103]). Der Kaiser, der schon länger an der Gicht litt, hatte am Tag zuvor an einer Prozession teilgenommen u. infolge der Überanstrengung dabei einen Zusammenbruch erlitten (zur Chronologie B. Croke, The date and circumstances of Marcian's decease, A. D. 457: Byzant 48 [1978] 5/9). Er wurde in der Kpler Apostelkirche bestattet (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 659). Offenbar kam das Ende des M. für seine Umgebung überraschend, denn erst nach fast zwei Wochen konnte der Öffentlichkeit mit Leo I ein Nachfolger präsentiert werden. Wie schon iJ. 450, so erfolgte auch 457 die Bestellung des neuen Kaisers unter maßgeblicher Mitwirkung des Heermeisters Aspar. Auf seinen Einfluss dürfte es wohl zurückgehen, dass nicht Procopius Anthemius, der Ehemann von Aelia Marcia Euphemia, der einzigen Tochter des M. aus dessen erster Ehe, die Nachfolge seines Schwiegervaters antreten durfte (B. Croke, Dynasty and ethnicity. Emperor Leo I and the eclipse of Aspar: Chiron 35 [2005] 149f); dieser wurde von Leo I später mit dem Kaiseramt im ausklingenden Weström. Reich abgefunden u. herrschte dort von 467 bis 472. Anthemius u. Euphemia hatten miteinander mindestens fünf Kinder, unter denen besonders Flavius Marcianus hervorgetreten ist. An zwei Usurpationsversuchen gegen Kaiser Zeno, 479 u. 484, war er beteiligt, scheiterte jedoch beide Male mit seinem Ansinnen, wie sein Großvater Kaiser des Oström. Reiches zu werden.

II. Religionspolitik. a. Die Ausgangslage iJ. 450. Unmittelbar nach seiner Thronbesteigung setzte sich M. von den religionspolitischen Entscheidungen seines Vorgängers ab. Durch die sog. Räubersynode von Ephesus im Aug. 449 hatte Theodosius II die seit Jahrzehnten andauernden christolog. Streitigkeiten einer Lösung zugeführt, die in erster Linie den Interessen des alex. Patriarchen Dioscorus entgegenkam (zum theologischen Ringen um das rechte Verständnis der Menschwerdung des göttlichen Logos vor u. nach dem Chalcedonense Grillmeier, Gottmensch III, bes. 346/60; ausdrücklich mit Blick auf die alex. Positionen im christolog. Streit Blaudeau 249/380). Dessen wichtigste Unterstützer bei Hofe waren der Eunuch Chrysaphius u. dessen Taufpate Eutyches, der Archimandrit eines bedeutenden Klosters in Kpel (hierzu, zT. abweichend, G. A. Bevan / P. T. R. Gray, The trial of Eutyches: ByzZs 101 [2008] 617/57). Mit dem plötzlichen Tod des Theodosius war deren zunächst von Erfolg gekröntes, in großen Teilen des Ostreiches durchaus auf Zustimmung stoßendes Wirken (Harnack 388) von einem Tag auf den anderen wieder in Frage gestellt. Denn nicht nur im Westen (Papst Leo d. Gr. hatte die Beschlüsse der Räubersynode von Anfang an nicht anerkannt), sondern auch in Kpel regte sich nun Widerstand. Die Augusta Pulcheria sollte in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle erlangen (E. Schwartz, Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon: Festgabe für A. Jülicher [1927] 203/12; skeptisch hinsichtlich des Einflusses der Pulcheria bei den Entscheidungen der Jahre 450/51 Burgess, bes. 61/8).

b. Der Plan zur Einberufung eines Konzils. Die Hinrichtung des Chrysaphius war nur das erste, wenn auch deutliche Anzeichen für einen Kurswechsel des Regimes in der christolog. Frage. Noch im Sommer 450 unternahmen M. u. Pulcheria konkrete Schritte, um die Ergebnisse der Räubersynode von Ephesus zu korrigieren (Ch. Fraisse-Coué, Von Ephesus nach Chalcedon. Der ‚trügerische Friede' [433/451]: Pietri 76/9). Schon in seinem ersten Brief an Leo d. Gr. kündigte der neue Augustus an, ein Konzil einberufen zu wollen, u. griff damit einen Vorschlag auf, den der röm. Bischof selbst im Jahr zuvor gemacht hatte (Marcian. ep. ad Leonem M.: AConcOec 2, 3, 1, 18 [ClavisPG 8973]). Die Nachrichten, die bis zum Ende des J. 450 aus dem Osten nach Rom drangen, zeigten, dass es dem Kaiserpaar ernst war: Der Patriarch von Kpel Anatolius, der sein Amt ursprünglich als Parteigänger des Dioscorus erhalten hatte, wurde dazu veranlasst, eine Synode in der Haupt-

stadt abzuhalten, die seinen Vorgänger Flavian postum rehabilitierte u. dessen Anhängern die Wiedereinsetzung in ihren Bistümern in Aussicht stellte. Darüber hinaus wurde der sog. Tomus ad Flavianum (Leo M. ep. 28: AConcOec 2, 2, 1, 24/33), mit dem Leo d. Gr. im Juni 449 in die christolog. Debatte im Osten eingegriffen hatte, von der Synode angenommen, ein weiteres Anzeichen dafür, wie sehr M. u. Pulcheria auf die Unterstützung des Bischofs von Rom bauten u. sein Mitwirken an ihrem Konzilsplan wünschten. Gerade in Bezug auf diesen jedoch zeigte Leo immer größere Zurückhaltung. Durch die bereits eingetretenen Veränderungen war der röm. Papst völlig zufriedengestellt; bis in den Sommer 451 hinein reichen seine Bemühungen, den Zusammentritt eines neuen Konzils, zumal im Osten des Reiches, zu verhindern oder wenigstens zu verzögern. Erst im Juni dieses Jahres sagte er seine Teilnahme zu (vgl. Leo M. ep. 89f: AConcOec 2, 4, 47f; dazu Horn 120/42; Fraisse-Coué aO. 80/2).

c. *Die Durchführung des Konzils von Chalcedon 451 nC.* Durch den beginnenden Hunnenkrieg hatte sich M. tatsächlich veranlasst gesehen, den Beginn des Konzils vom 1. Sept. auf Anfang Oktober 451 zu verlegen u. die Konzilsväter, statt wie beabsichtigt in Nicaea, in Chalcedon nahe Kpel zu versammeln (Ep. Marciani et Valentiniani ad conc. Nicaeae Chalcedonem transferendum: AConcOec 2, 1, 1, 28f; ClavisPG 8998). Am 8. X. wurde das der Zahl der Teilnehmer nach größte Konzil der Alten Kirche in Abwesenheit des Kaisers eröffnet (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [2004] 753/75; P. Maraval, Das Konzil von Chalkedon: Pietri 90/119; Blaudeau 121/37). Sein Ziel war es, die Urheber der Räubersynode zu entmachten u. die trotz der Union von 433 eingetretenen christolog. Unklarheiten u. Differenzen ein für allemal durch die Formulierung eines neuen Symbolum zu bereinigen (Grillmeier, Gottmensch III 354/6). Unter massivem Druck der kaiserl. Kommissare wurden diese Ziele erreicht u. in einer feierlichen Sitzung am 25. X. 451 in Gegenwart des Kaiserpaares bekräftigt (Conc. Chalced. actio 6 [AConcOec 2, 1, 2, 130/58]). Das Konzil wurde am 1. XI. abgeschlossen u. war zu diesem Zeitpunkt schon von neuen Zerwürfnissen überschattet, denn die päpstlichen Legaten weigerten sich, den Tags zuvor in ihrer Abwesenheit verabschiedeten sog. cn. 28 (ebd. actio 17 [2, 1, 3, 88f] bzw. actio 16 [17] [2, 3, 3, 102]) anzuerkennen, weil er durch die Aufwertung des Patriarchen von Kpel ihrer Meinung nach die Stellung des Papstes in der Reichskirche bedrohte (Horn 217/41; Maraval, Konzil aO. 115/7; vgl. zum Hintergrund u. Sp. 85).

d. *Die Folgen des Konzils bis zum Tode des Marcianus. 1. Maßnahmen des Kaisers.* Zahlreiche Maßnahmen des M. nach dem Abschluss des Konzils dienten dazu, das in Chalcedon Erreichte zu sichern u. gegen verbleibende Widerstände durchzusetzen (Grillmeier, Jesus 107/13; P. Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches: Pietri 120f; E. Dovere, Constitutiones divae memoriae Marciani in synodo Calchedonensi: AnnHistConc 24 [1992] 1/34; Blaudeau 138f). So schärfte der Kaiser der Öffentlichkeit gegenüber in Gesetzesform die Gültigkeit der auf dem Konzil vereinbarten Beschlüsse ein u. bedrohte Abweichler mit schweren Strafen (AConcOec 2, 1, 3, 120f [nr. 23] bzw. ebd. 2, 2, 2, 21f [nr. 8] vom 7. II. 452; vgl. auch ebd. 2, 1, 3, 119f [nr. 22] bzw. 2, 2, 2, 23f [nr. 9] vom 13. III. 452). Um sich in seiner Rolle als ‚neuer Konstantin' (Conc. Chalced. actio 6, 11 [AConcOec 2, 1, 2, 155]) zu profilieren, erließ M. am 12. XI. 451 zwei Gesetze, die seine Religionspolitik ausdrücklich in die Tradition der christl. röm. Kaiser, besonders in diejenige Theodosius' d. Gr. u. Theodosius' II stellte (vgl. Cod. Iust. 1, 2, 12 u. 1, 11, 7). So bestätigte er summarisch die Privilegien, die seine Vorgänger kirchlichen Einrichtungen hatten zuteil werden lassen. Zugleich bekräftigte er, dass die heidn. Tempel geschlossen bleiben müssten u. schärfte das Verbot diverser heidnischer Verehrungspraktiken ein (zB. Verbrennen von Weihrauch, Tötung von Opfertieren, Darbringung von Trankopfern). Personen, die öffentlich heidnische Kulte ausübten, wurden mit der Todesstrafe, Beamte, die nicht dagegen einschritten, mit einer hohen Geldstrafe bedroht. – Gegenüber Leo d. Gr. verwandte M. sich, wenngleich vergeblich, für die Anerkennung des in Chalcedon verabschiedeten cn. 28 (Marcian. ep. ad Leonem M.: AConcOec 2, 1, 2, 55f [ClavisPG 9025]) u. zeigte dadurch, dass er der von den Konzilsvätern vertretenen Ansicht, dass sich der politische Status der Reichshauptstadt in deren kirchl. Rang widerspiegeln solle, im Grundsatz bei-

pflichtete. Zugleich jedoch vermochte die Aufwertung des Patriarchen von Kpel, gerade angesichts der unmittelbar zurückliegenden Erfahrungen mit Dioscorus v. Alex., ganz handfest einer Politik zu dienen, die geeignet war, die Konkurrenten des Neuen Rom im Ostreich zu schwächen u. dadurch die Gestaltungsmöglichkeiten des Kaiserhofes zu erweitern (hierzu ausführlich Blaudeau 381/460, in Bezug auf cn. 28 ebd. 401/8).

2. Reaktionen auf Chalcedon im Ostreich. M. bedurfte in den ersten Jahren nach Chalcedon dringend der Unterstützung Leos d. Gr., denn in weiten Teilen des Ostreiches traf seine Religionspolitik auf entschlossenen Widerstand (W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement[2] [Cambridge 1979] 143/74; H. Bacht, Die Rolle des oriental. Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon [431/519]: Grillmeier / Bacht 2, 243/57; Maraval, Rezeption aO. 120/6). In zwei Regionen geriet dieser sogar zum offenen Aufruhr gegen die Staatsgewalt. In Palaestina wurde Bischof Juvenal v. Jerusalem, der für seine kaisertreue u. somit prochalcedonische Haltung auf dem Konzil mit dem Patriarchentitel belohnt worden war, bei seiner Rückkehr von aufgebrachten Mönchen gestürzt u. durch einen der Ihren ersetzt; erst iJ. 453 vermochte er nach blutigen Unruhen, gestützt auf kaiserliche Truppen, seinen Bischofssitz zurückzuerlangen (Grillmeier, Jesus 113/20; Maraval, Rezeption aO. 122/5; Blaudeau 139/42; ferner L. Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche [Brescia 1980] 89/116). Ähnlich stellte sich die Lage in Ägypten dar. Zwar war Dioscorus aus Alexandria verbannt u. durch Proterius, einen M. genehmen Patriarchen, ersetzt worden, aber all das gelang nur unter dem Einsatz massiver Gewaltanwendung. Die Tatsache, dass der kaiserl. Beauftragte Florus in diesen Jahren als comes Aegypti u. praefectus Augustalis zugleich fungierte (Prisc. frg. 28, 1 [324f Bl.] = Evagr. Schol. h. e. 2, 5 [50f Bidez / Parmentier]), also anders als üblich zivile u. militärische Befugnisse vereinte, zeigt den ganzen Ernst einer Lage an, die sich bis zum Tode des Kaisers keinesfalls beruhigen sollte (Grillmeier, Jesus 120/5; Maraval, Rezeption aO. 121f; Blaudeau 142/8).

III. Würdigung. a. In der Spätantike. In den spätantiken Quellen erfährt Kaiser M. eine überwiegend positive Bewertung; sie zeichnen ihn als charakterstarken, frommen u. gerechten Regenten (Prisc. frg. 18 [302/5 Bl.] = Evagr. Schol. h. e. 2, 1 [38 Bidez / Parmentier]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 655; Joh. Zonar. ann. 13, 24, 1 [113 Büttner-Wobst]). Späteren Generationen galt seine Herrschaft geradezu als Goldenes Zeitalter (Theophan. Conf. chron. zJ. 453/54 [1, 108 de B.]), u. Kaiser Anastasius I wurde bei seiner Thronbesteigung von der Menge entgegengerufen: ‚Herrsche wie M.!' (Const. Porph. cerim. 1, 92 [425 Reiske]). All das hat natürlich etwas damit zu tun, dass der Kaiser das Konzil von Chalcedon durchgeführt hat u. somit den Nachgeborenen als Garant der Rechtgläubigkeit erschien; in antichalcedonischen Quellen erscheint das Bild des Kaisers bezeichnenderweise weniger positiv (siehe zB. P. Devos, S. Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien. À propos de Chalcédoine: AnalBoll 94 [1976] 303/16), doch richtet sich deren Kritik zugleich auf Pulcheria u. zeugt dadurch einmal mehr von der Bedeutung, die dieser schon von den Zeitgenossen für das Zustandekommen der christolog. Entscheidungen in den Jahren 450/51 nC. zugemessen worden ist (vgl. Burgess 50/4). – M. u. Pulcheria wurden u. werden in den byz.-orthodoxen Kirchen am 17. oder 18. II. gefeiert, in der Kpler Großen Kirche am folgenden Sonntag, die Bischöfe Flavian v. Kpel u. Leo v. Rom am selben Tag oder als *Begleitfest am Nachbartag (Synax. eccl. Cpol. 17. u. 18. II. [471f Delehaye]; Typic. Cpol. 17. II. [1, 234 Mateos]; Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος [Athen 2009] 41). In der Kpler Apostelkirche mit der kaiserl. Grablege gedachte man des Herrscherpaares u. der beiden Bischöfe am ‚Sonntag der Milchwoche' vor der österlichen Fastenzeit (mit eigenen Troparien: 2, 8/10 Mateos). In Jerusalem war das Gedächtnis des Kaisers M. einst mit den jährlichen Kommemorationen Johannes' III v. Jerusalem (gest. 524) am 19. IV. u. 9. VII. in der dortigen Apostelkirche verbunden (Lect. Hieros. iber. 926. 1083 [CSCO 204 / Iber. 13, 2. 22]; vgl. H. Goussen, Über georg. Drucke u. Hss. die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchristl. Jerusalems betreffend: Liturgie u. Kunst 4 [1923] 19. 26; G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 = SubsHag 30 [Bruxelles 1958] 200. 203. 274; Hinweis Tinatin Chronz). – Vom Ruhm des Kaisers kündet noch heute die sog. Marci-

ansäule (Kıztaşı) in Istanbul (dazu F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätantike [1996] 213/5; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 988).

b. Aus heutiger Sicht. Hier gilt es zu berücksichtigen, dass M. bei seiner Thronbesteigung mit Problemen vielfacher Art konfrontiert war. Besonders die Tatsache, dass er nur eine mangelhafte dynastische Legitimation vorweisen konnte, darf dabei nicht unterschätzt werden; noch herrschte im Westen mit Valentinian III ein direkter männlicher Nachkomme Valentinians I u. Theodosius' d. Gr. M. hat in seinen ersten Regierungsjahren alles unternommen, um die Verantwortungsträger in Ravenna u. Rom für sich einzunehmen u. zur Anerkennung seines Kaisertums zu bewegen. Sowohl sein starkes Engagement im Hunnenkrieg als auch die ausdrückliche Berücksichtigung der theologischen Positionen Papst Leos d. Gr. beim Konzil von Chalcedon könnten hiermit zusammenhängen. Bezeichnenderweise hat M. in den späteren Jahren, als Pulcheria u. Valentinian III tot waren, wesentlich weniger Rücksicht auf westliche Interessen genommen (vgl. Enßlin 1526). - M. ist als Kandidat Aspars auf den oström. Thron gelangt. Seine selbstbewusste Außenpolitik ebenso wie seine auf die Interessen der führenden Schichten ostentativ Rücksicht nehmende Innenpolitik wurden als Kurskorrektur gegenüber Theodosius II empfunden u. ermöglichten es ihm, Spielraum für eigene Initiativen zu gewinnen. Die finanziellen u. militärischen Ressourcen, die er daraus gewann, hat er nicht für politische Abenteuer, etwa im Westen, aufs Spiel gesetzt u. dadurch gute Grundlagen für das Wirken seiner Nachfolger geschaffen. - Umstritten muss die Leistung des M. im religionspolitischen Bereich bleiben. Die christolog. Wende zu Beginn seiner Regierungszeit geht nicht zum wenigsten auf Pulcheria zurück, die am Zustandekommen der Union von 433 mitgewirkt hatte u. eine erklärte Gegnerin des Chrysaphius war. In einer Zeit, da Religion in jedem Fall auch eine Funktion des Politischen darstellte (dazu M. Meier, Die Demut des Kaisers. Aspekte der religiösen Selbstinszenierung bei Theodosius II. [408/450 nC.]: A. Pečar / K. Trampedach [Hrsg.], Die Bibel als politisches Argument [2007] 135/58, bes. 155), kann man über die Hintergründe für die christolog. Entscheidungen der Beteiligten letztlich nur spekulieren, doch stellte die Abwicklung des hinter Theodosius II stehenden Regimes nach dem 28. VII. 450 mit all seinen, auch den theologischen Implikationen in jedem Fall eine Notwendigkeit dar, um die neue Regierung zu stabilisieren. Mit den Entscheidungen des Konzils von Chalcedon erzielten M. u. Pulcheria in mehrfacher Hinsicht Erfolge. Sie brachen den aus ihrer Sicht unverhältnismäßig groß gewordenen, die Stellung des Neuen Rom Kpel im Ostreich bedrohenden Einfluss des Patriarchen Dioscorus v. Alex., verhinderten zugleich einen seit der Räubersynode drohenden Bruch mit der westl. Christenheit u. setzten drittens durch die Formulierung des Symbolum Chalcedonense einen neuen Impuls, von dem man nun hoffen musste, dass er die seit Jahrzehnten schwelenden christolog. Streitigkeiten beenden würde. In diesem, allerdings entscheidenden Punkt hat sich das Kaiserpaar getäuscht (dazu Grillmeier, Gottmensch III 358/60). Schon zu Lebzeiten des M. zeigte sich, dass eine Befriedung auf Basis des Chalcedonense nicht möglich sein würde, u. der Kaiser selbst hat sich infolgedessen in brieflichen Äußerungen von der ursprünglich mit dem Konzil verbundenen Intention, nämlich ein das Nicaeno-Cpolitanum weiterentwickelndes u. in diesem Sinne neues Symbolum zu schaffen, bald abgekehrt (H. Ch. Brennecke, Chalkedonense u. Henotikon. Bemerkungen zum Prozess der östl. Rezeption der christolog. Formel von Chalkedon: J. van Oort / J. Roldanus [Hrsg.], Chalkedon [Leuven 1998] 24/8 gegen die ältere Auffassung von R. Haacke, Die kaiserl. Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon [451/553]: Grillmeier / Bacht 2, 103/7). Nicht ganz zu Unrecht hat A. v. Harnack das Chalcedonense aufgrund seines Zustandekommens wie seiner Rezeption mit den letzten Synoden **Constantius' II verglichen (Harnack 396_1). Die umfassende Akzeptanz, die der ‚neue Konstantin' M. u. die ‚neue Helena' Pulcheria, maßnehmend an ihren großen Vorläufern, für das von ihnen initiierte Konzil erwünschten, hat es nach 451 nicht gefunden.

PH. BLAUDEAU, Alexandrie et Cple (451/491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie = BiblÉcFrançAthRome 327 (Rome 2006). - R. W. BURGESS, The accession of Marcian in the light of Chalcedonian apologetic and monophy-

site polemic: ByzZs 86/87 (1993/94) 47/68. – W. ENSSLIN, Art. M. nr. 34: PW 14, 2 (1930) 1514/29. – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 1² (2004); Art. Gottmensch III (Patristik): o. Bd. 12, 312/66. – A. GRILLMEIER / H. BACHT (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart 1/3² (1962). – A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Die Entwicklung des kirchl. Dogmas 1⁴ (1909). – K. HOLUM, Theodosian empresses. Women and imperial dominion in Late Antiquity = Transformation of the Classical Heritage 3 (Berkeley 1982). – S. O. HORN, Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom u. die Synoden von Ephesus (449) u. Chalkedon = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 45 (1982). – J. P. C. KENT, The Roman Imperial Coinage 10. The divided Empire and the fall of the western parts AD 395/491 (London 1994) 95/9. 178f. 278/83. – F. MILLAR, A Greek Roman empire. Power and belief under Theodosius II (408/450) = Sather Classical Lectures 46 (Berkeley 2006). – L. PIETRI (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums 3. Der lat. Westen u. der byz. Osten (431/642) (2005). – E. STEIN, Histoire du Bas-Empire 1. De l'état romain à l'état byzantin (284/476) (Paris 1959) 305/15. 351/3. – C. ZUCKERMAN, L'Empire d'Orient et les Huns. Notes sur Priscus: TravMém 12 (1994) 159/82.

Timo Stickler.

Marcion s. Markion.

Marcomanni s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 151/69; Germanenmission: o. Bd. 10, 531.

Marcus Aurelius.

M. Annius Catilius Severus war als M. Aurelius Antoninus Augustus römischer Kaiser in dJ. 161/80.

A. Leben u. Werk. I. Leben. a. Kindheit u. Jugend. M. A. wurde am 26. IV. 121 nC. in Rom (Hist. Aug. vit. Aur. 1, 5; CIL 12, 2, 5905) als Sohn des Annius Verus (P. v. Rohden, Art. Annius nr. 91: PW 1, 2 [1894] 2278f) u. der Domitia Lucilla geboren (Hist. Aug. vit. Aur. 1, 3; 6, 9). Nach dem Tod des Vaters iJ. 130 adoptierte ihn sein Großvater M. Annius Verus, dreimaliger Konsul (P. v. Rohden, Art. Annius nr. 93: PW 1, 2 [1894] 2279; Hist. Aug. vit. Aur. 1, 10; Dio Cass. 69, 21, 1; zu dessen Vorbildfunktion Marc. Aurel. seips. 1, 1); Hadrian nahm den begabten Jungen (Dio Cass. 71, 35, 2f; Fronto 4, 1, 2 [53f van den Hout]) in den Ritterstand auf u. machte ihn zum Mitglied des Salierkollegiums (Hist. Aug. vit. Aur. 4, 1f; zu seinen Lehrern ebd. 2). Auf seine Weisung hin adoptierte *Antoninus Pius M. A. im 17. Lebensjahr (ebd. 5, 1; Dio Cass. 69, 21, 1; 71, 1, 1; Fündling 34f).

b. Caesar unter Antoninus Pius. Im J. 138 verlobte sich M. A. mit Faustina, der Tochter seines Adoptivvaters, die er iJ. 145 heiratete (Hist. Aug. vit. Aur. 6, 2; Birley 92f; Rosen 50). Er war damit als Erbe des von ihm geschätzten Antoninus Pius designiert (Hist. Aug. vit. Aur. 7, 2: per viginti et tres annos in domo patris ita versatus, ut eius cotidie amor cresceret). Im J. 139 wurde er Quästor (ebd. 6, 1), iJ. 140 zum ersten u. 145 zum zweiten Mal Konsul (ebd. 6, 3f; CIL 6, 1, 159. 1010; v. Rohden 2284f). Er fand Zugang zu Priesterkollegien, namentlich zu den fratres Arvales (Birley 101), studierte griechische Literatur bei Sextus v. Chaironeia (Eutrop. 8, 12, 1) sowie Rhetorik bei *Fronto (Hist. Aug. vit. Aur. 2, 5: sed multum ex his [scil. magistris] Frontoni detulit) u. Herodes Atticus (Birley 114/23; Fündling 41. 51/5). Bekannt ist seine schon seit der Kindheit gegebene Vorliebe für die Philosophie, in die ihn Apollonios v. Chalkedon einführte u. die er nach dem Bericht der *Historia Augusta allen anderen Dingen vorzog (vit. Aur. 4, 8/10; Eutrop. 8, 12, 1; zum negativen Urteil der Zeitgenossen über die Affinität des Kaisers zur Philosophie Pausch 123/32). Caesar wurde M. A. iJ. 139 (CIL 3, 1, 3007; ab 146 mit tribunicia potestas [ebd. 6, 1, 1010; Hist. Aug. vit. Aur. 6, 6]).

c. Herrschaft als Augustus. Nach dem Tod des Antoninus Pius (7. III. 161) wurde M. A. zZt. seines dritten Konsulats (CIL 5, 2, 6573; v. Rohden 2288) Kaiser u. erhob seinen Adoptivbruder L. Aurelius Verus Commodus zum Mitaugustus (Doppelherrschaft bis 169;

Birley 207f; Hist. Aug. vit. Aur. 7, 5; zu den Gründen vgl. H. Bengtson, Röm. Geschichte[3] = HdbAltWiss 3, 4 [1950] 374). Geprägt wurde seine Regierungszeit durch Kriege, die er 161/66 gegen die Parther im Orient u. 166/80 (mit Ausnahme der Jahre 175/77) gegen germanisch-sarmatische Völker (bes. Markomannen, Quaden u. Jazygen) im Donauraum führte (Hist. Aug. vit. Aur. 7, 13; Rosen 86f; Bengtson aO. 375/8). Infolge der Erhebung des Avidius Cassius brach M. A. iJ. 175 nach *Aegypten u. Vorderasien auf (Hist. Aug. vit. Aur. 24, 5; vgl. Amm. Marc. 22, 5; Birley 334/43), wo Faustina iJ. 176 starb (Dio Cass. 71, 29, 1; Hist. Aug. vit. Aur. 26, 4; auf der Rückreise Einweihung in die Eleusin. Mysterien [Philostr. vit. soph. 2, 10, 4 (2, 92f Kayser); Dio Cass. 71, 31, 3; Rosen 122]). Nach der Ernennung seines Sohnes Commodus zum Augustus (iJ. 177; Hist. Aug. vit. Aur. 16, 1; CIL 6, 1, 631) starb M. A. während erneuter Germanenkriege, vielleicht an den Folgen der Pest, am 17. III. 180 in Vindobona oder wahrscheinlicher bei Sirmium (Tert. apol. 25, 5; Aur. Vict. Caes. 16, 14; Fündling 169/71; H. Bannert, Der Tod des Kaisers Marcus: Latinität u. Alte Kirche, Festschr. R. Hanslik [Wien 1977] 9/19).

II. Werk. a. Briefe. Den Großteil der unter M. A.' Namen überlieferten, echten Briefe bieten Frontos Epistulae ad M. Caesarem et invicem (zu beider Freundschaft K. Rosen, M. A. u. Fronto: ders. [Hrsg.], Macht u. Kultur im Rom der Kaiserzeit [1994] 121/35; zum stilistischen Einfluss auf M. A. vgl. M. van den Hout: Mnem 4, 3 [1950] 330/5). Inschriftlich erhalten sind zudem ein Brief an die Stadt Smyrna vJ. 147 (CIG 2, 3176) sowie Bruchstücke weiterer Briefe an den Senat u. Herodes Atticus (Dio Cass. 71, 30, 1f; Philostr. vit. Soph. 2, 1, 12 [2, 70 Kayser]). Zu den unechten zählen ein Brief an Faustina (ep. ad Faust.: Hist. Aug. vit. Avid. 9, 7f), einer an Euxeinianus Pollion (Vit. Abercii 48f [35f Nissen]) sowie der über die Schonung der Christen (PTS 38, 166/8) u. ein weiterer über das sog. Regenwunder (A. Harnack: SbBerlin 2 [1894] 878f; W. Speyer, Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 254; Kovács 113/21; zu Reden u. Erlassen vgl. v. Rohden 2280f).

b. ‚Selbstbetrachtungen'. 1. Allgemein. Die zwölf Bücher ‚Selbstbetrachtungen' (Εἰς ἑαυτόν) schrieb M. A. in seiner letzten Lebensdekade (den Beginn des 2. Buches im Quadenland, den des 3. in Carnuntum [seips. 2. 3]; Lesky, Gesch.[3] 979; Asmis 2231). Im ersten Buch zählt er Verwandte u. Lehrer auf, von denen er geprägt u. beeinflusst wurde (bes. Antoninus Pius [seips. 1, 16]; Dalfen 129f); ihre Nennung u. die mit ihnen verbundenen Eigenschaften gelten als ‚Tugendkatalog', dem der Kaiser in seinem Leben zu entsprechen suchte (vgl. K. Dickson, Oneself as others. Aurelius and autobiography: Arethusa 42 [2009] 99/125). Aphorismen folgen in den Büchern 2/12, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren (P. A. Brunt: JournRomStud 64 [1974] 1; Dalfen 130; vgl. ders., Formgeschichtl. Unters. zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels [1967]). Sie sind in Form u. Stil der sog. *Diatribe zuzurechnen (Hadot, Philosophie 72: ‚schriftl. Meditationsübung'; Misch 449/51); ihr innerer Aufbau, der einem regelmäßigen Dreierschema folgt, ist nach Hadot, Philosophie 83/98 an die Dissertationes Epiktets angelehnt (Ch. Gill, M. A.' Meditations: M. Bonazzi [Hrsg.], Platonic Stoicism - Stoic Platonism [Leuven 2007] 190; anders Asmis 2230_5. 2236_{31}): Eine erste Regel eines exemplarischen Aphorismus bezieht sich auf die gewünschte Haltung gegenüber äußeren Ereignissen, eine zweite auf die zu den zwischenmenschlichen Beziehungen u. eine dritte auf die Denkebene des Individuums u. seine Urteilsfähigkeit. Diese Topoi gelten als die drei Hauptthemen der ἄσκησις, die Epiktet als geistige Übung definiert (diss. 3, 12, 1/17; Hadot, Philosophie 89; M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 619/21; zu den ‚Selbstbetrachtungen' als Autobiographie vgl. J. Dalfen, Autobiographie u. Biographie. Der Fall Marc Aurel: GrazBeitr 23 [2000] 187/211).

2. Philosophie. a. Grundzüge. M. A. verkörpert das kaiserzeitl. Ideal des Philosophenkönigs (J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989] 186). Ständig soll er das Wort Platons zitiert haben, wonach diejenigen Staaten blühen, in denen Philosophen herrschen oder die Herrscher Philosophen sind (Hist. Aug. vit. Aur. 27, 7; vgl. Plat. resp. 5, 473cd). – Besonderes Interesse brachte er der philosophischen *Ethik entgegen (zum begrenzten Wert der Physik u. *Logik vgl. seips. 1, 17; Misch 454; Gill aO. 206f): Der Mensch, bestehend aus σῶμα, ψυχή u. νοῦς, trage in sich einen göttl. Daimon (seips. 8, 45. 48; Erbse 130: M. A. ist

darin wahrscheinlich von Poseidonios beeinflusst), der ihn leite u. dessen Pflege Voraussetzung des menschlichen *Glücks sei (seips. 2, 13; 3, 5, 2; J. Haussleiter: o. Bd. 3, 807f). Zwar ist angesichts des kosmischen Wandels (seips. 6, 15; 12, 23; *Kosmos) das Leben kurz u. vergänglich (2, 2; 3, 10; 4, 35 u. ö.), doch veranlasst dies nicht einen generellen Pessimismus (Dalfen 133; Misch 480f). Vielmehr sind, wie besonders Hadot, Philosophie 69/82 darlegt, die pessimistischen Stellungnahmen des M. A. Teil einer geistigen Übung, einer praemeditatio malorum, durch die eine Einsicht in die Vergänglichkeit u. Gleichgültigkeit der Dinge gewonnen u. eine Seelenruhe des Weisen erzielt werden soll (seips. 6, 13; Hadot, Philosophie 78; *Adiaphora). Auch der Tod wird in einen universalen Prozess der Verbindung u. Lösung der Elemente eingeordnet, so dass er, da er kosmisch u. unabänderlich ist, emotionslos wahrgenommen wird (seips. 3, 5, 2; 4, 36; 7, 32; 8, 6). Wichtig für den Weisen, so M. A., seien allein die Seelengröße (ebd. 10, 8; 11, 16; *Ataraxie), die Verfolgung sittlicher Prinzipien u. die Sorge für die Gemeinschaft (2, 1; 3, 4, 7; 7, 13: φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος; Erbse 145). Derart gelange er zur Einsicht in eine göttliche Allharmonie (2, 11; 4, 23: συναρμόζειν; vgl. H. R. Neuenschwander, Marc Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios [Bern 1951] 83/9) u., daraus resultierend, zur inneren Seelenruhe (Hadot, Burg 185/254; ders., Philosophie 79/82). – Eine Zusammenfassung der Philosophie des M. A. bietet vielleicht seips. 3, 12 (Birley 399).

β. Beziehung zur Stoa. Die ‚Selbstbetrachtungen' sind von der stoischen Lehre beeinflusst (Eutrop. 8, 11; Asmis 2228; Pohlenz, Stoa 1², 289). So nennt M. A. neben Sokrates (seips. 8, 3), dem Kyniker *Diogenes v. Sinope (ebd. 11, 6, 4) u. *Heraklit (3, 3; 8, 3 u. ö.), dessen Motive der Flusslehre, des kosmologischen Wechsels u. der Verwandlung der Dinge er übernimmt (G. O'Daly: o. Bd. 14, 590; Asmis 2246/9), besonders Chrysipp (seips. 6, 42; 7, 19, 2), Euphrates (ebd. 10, 31) u. Epiktet (4, 41; 7, 19 u. ö.; vgl. Neuenschwander aO.). Letzteren zitiert M. A. (seips. 4, 41; 11, 34), nutzt ihn als Quelle (11, 36) u. gibt deutlich seine Bewunderung für ‚Leute vom Schlage des Chrysipp, Sokrates u. Epiktet' zu erkennen (7, 19; Spanneut aO. 619f). Dennoch ist die genaue Beeinflussung durch stoisches Gedankengut schwer zu bestimmen (Erbse 143f; zu Parallelen mit paulin. Briefen A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile [Paris 1981] 264/80). Das liegt zum einen daran, dass sich der Kaiser selbst nicht als Stoiker bezeichnet (J. M. Rist: B. F. Meyer / E. P. Sanders [Hrsg.], Jewish and Christian self-definition 3 [Philadelphia 1983] 23), u. zum anderen daran, dass seine Philosophie in sich verschiedene philosophische Grundthemen vereint, die sowohl auf andere Schulen zurückgeführt werden können (etwa Platonismus u. *Kynismus) als auch in Anordnung u. Verbindung nur bei ihm begegnen (Asmis 2252).

III. Fortwirken. Dio Cass. 71, 36, 4 u. Herodian. 1, 1, 4 würdigen M. A.' goldenen Prinzipat (vgl. Th. Hidber, Herodians Darstellung der Kaisergeschichte nach M. A. [Basel 2006] 188/95), Aurelius Victor lobt die divina omnia domi militiaeque facta consultaque (16, 2; Eutrop. 8, 11. 14) u. die Historia Augusta seine sanctitas vitae (vit. Aur. 1, 1; K. Rosen: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 154/60). In den ‚Caesares' führt *Iulianus M. A. neben Alexander als Projektion eines idealen Kaisers an, der auf seine eigene Herrschaft hinweist (or. 10, 333/5 [2, 2, 66/70 Bidez / Lacombrade]), während er die meisten anderen Vorgänger, besonders *Constantinus d. Gr. (ebd. 329 [61f]), kritisiert (D. Hunt, Julian and M. A.: Ethics and rhetoric, Festschr. D. Russell [Oxford 1995] 297f; nach Eutrop. 10, 16, 3 als religionis Christianae insectator von M. A. beeinflusst).

B. Marcus Aurelius u. die Christen. I. Der Kaiser. a. Religionspolitik. 1. Verfolgungen. Aus M. A.' Regierungszeit werden zahlreiche Martyrien überliefert (J. Vogt: o. Bd. 2, 1174/6; J. Moreau, Die Christenverfolgung im Röm. Reich [1961] 48/58). In Rom erlitten zwischen 165/67 *Justinus Martyr u. sechs Gefährten den Tod (Eus. h. e. 4, 16; Act. Iust.: 42/60 Musurillo; R. M. Grant, Sacrifices and oaths as required of early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 12/7), in Smyrna Bischof Polykarp (Eus. h. e. 4, 15, 1/15; Act. Polyc.: 3/20 Mus.; Hieron. vir. ill. 17 [108/10 Ceresa-Gastaldo]; H. Conzelmann, Bemerkungen zum Martyrium Polykarps: NachrGöttingen 1978, nr. 2; weitere Einzelmartyrien bei Eus. h. e. 4, 15, 5: Germanikos; 4, 15, 46: Metrodoros; 4, 15, 48: Karpos, Papylos u. Agathonike aus Pergamon).

Eine zweite Verfolgungswelle ereignete sich iJ. 177 (ebd. 5 praef. 1: μυριάδες erlitten den Tod). Besonders betroffen waren Lugdunum (*Lyon) u. Vienna in Gallien, wo, hervorgerufen durch eine aufgebrachte Volksmenge (Christen = ἐχθροὶ καὶ πολέμιοι; 5, 1, 5/9), Beamte u. schließlich der Statthalter grausam gegen die christl. Gemeinden vorgingen (5, 2/4; P. Keresztes: Historia 16 [1967] 75/86). Greg. Tur. hist. Franc. 1, 29 (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 22) nennt 48 Märtyrer (Berwig 51/85).

2. Kaiserliche Beteiligung? Grundlage der Christenpogrome u. -prozesse blieben zZt. des M. A. die Bestimmungen Trajans (Plin. ep. 10, 97; A. Wlosok: Gymn 66 [1959] 14/32; H. Last: o. Bd. 2, 1221/5; Molthagen 34). Das belegt ein kaiserl. Reskript an den Statthalter von Lyon (iJ. 177): ‚Der Kaiser ordnete an, die einen hinzurichten, die aber, welche (sc. ihren Glauben) leugneten, freizulassen' (Eus. h. e. 5, 1, 47; T. D. Barnes, Legislation against the Christians: JournRomStud 58 [1968] 40; die Echtheit bestreitet Speigl 180/2). M. A. besaß hiernach Kenntnis der Verfolgung in Lyon (Beaujeu 355), im Fall des Martyriums Justins ist sie aufgrund freundschaftlicher Beziehung zum Stadtpräfekten sogar wahrscheinlich (Ulp.: Dig. 49, 1, 1, 3; Hist. Aug. vit. Aur. 3, 3f). Eine kaiserl. Verantwortung jedoch ist daraus nicht zu folgern (so H. Grégoire, Les persécutions de l'empire romain² [Bruxelles 1964] 96: M. A. als ‚le premier persecuteur'; Last aO. 1224; *Coercitio). - Die Act. Iust. rec. A 1, 1; 2, 1; 5, 8 (46. 49. 52 Mus.) genannten προστάγματα sind wahrscheinlich mit Sühneriten vJ. 167 in Verbindung zu bringen (Hist. Aug. vit. Aur. 13; P. Keresztes, M. A. a persecutor?: HarvTheolRev 61 [1968] 327/32). Auch im Hintergrund der bei Meliton v. Sardes unspezifisch genannten καινὰ δόγματα (Eus. h. e. 4, 26, 5) dürften nicht konkrete antichristliche Gesetze stehen (so M. Sordi: Studi Romani 9 [1961] 371f; J. H. Oliver / R. E. A. Palmer: Hesperia 24 [1955] 325; Berwig 63/7), sondern insgesamt eine kaiserl. Religionsgesetzgebung der Jahre 169/76, die das Ziel hatte, ‚eine religiöse στάσις zu vermeiden u. deshalb in Abwehr fremder Religionen den röm. Staatskult sowie traditionelle Kulte zu fördern' (Motschmann 256). In diesem Umfeld konnten sich, vermehrt durch heidnische Ressentiments u. außenpolitische Bedrohung (J. Vogt, Zur Religiosität der Christenverfolger im Röm. Reich = SbHeidelberg 1962, nr. 1), lokale Christenpogrome entwickeln (Eus. h. e. 4, 26, 5: Provinz Asia iJ. 174/76; Motschmann 239. 270f; Berwig 34); zu allgemeinen Verfolgungen aufgrund kaiserlicher Initiative kam es aber nicht (Molthagen 36).

b. Der Christenaphorismus. Nur seips. 11, 3 spricht M. A. ausdrücklich von Christen: Der Seele, die sich aus eigener Entscheidung (ἰδικὴ κρίσις) bereitwillig vom Körper trenne u. den Tod auf sich nehme, stellt M. A. ablehnend die christl. Todesbereitschaft aus bloßer, unüberlegter Parteigängerschaft entgegen (ψιλὴ παράταξις ὡς οἱ Χριστιανοί; zur Authentizität A. Farquharson, The Meditations of the emperor M. A. Antoninus 2 [Oxford 1968] 859f; Rutherford 188). Nach Motschmann 263/9 ist die Textstelle in eine unter philosophisch Gebildeten im 2. Jh. verbreitete Kritik an der christl. Martyriumsbereitschaft einzuordnen, die als theatralisch u. der Vernunft widersprechend abgelehnt wurde (Antithese von christl. ψιλὴ παράταξις u. philos. ἰδικὴ κρίσις; vgl. Epict. diss. 4, 7, 6; Vogt aO. 17; Rosen 124f); dabei veranlassten nicht die Todesbereitschaft an sich, sondern, aus paganer Sicht, ihre fehlende Überprüfung auf Sinnhaftigkeit durch den Einzelnen die kaiserl. Kritik (Ch. Butterweck, Martyriumssucht in der Alten Kirche? [1995] 94/7). Der Aphorismus spiegelt folglich einen topischen Einwand heidnischer Intellektueller, nicht aber eine ‚strikt antichristl. Haltung' des Kaisers (so Berwig 97; vgl. Rutherford 188).

c. Bewertung. Ausgangs des 2. Jh. verschlechterte sich die Situation der Christen (s. o. Sp. 94; Eus. h. e. 4, 26, 5f; Athenag. leg. 1, 3); aufgrund politischer Instabilität u. innerer Erschütterungen des Röm. Reiches (u. a. Krieg, Pest u. Teuerung bzw. Geldmangel) kam es häufiger zu zeitlich u. lokal begrenzten Christenverfolgungen; die Zahl lokaler Christenprozesse u. -pogrome sowie, in ihrer Folge, der Martyrien nahm erheblich zu (Moreau aO.; Vogt aO. 14). Der Kaiser hatte von ihnen Kenntnis, beteiligte sich aber nicht an ihnen (Beaujeu 355). Seine Ablehnung der Christen war, vielleicht beeinflusst durch Fronto (J. H. Waszink: o. Bd. 8, 522), philosophischer Art u. der Zeit entsprechend (A. S. L. Farquharson, M. A.² [Oxford 1952] 147; Beaujeu 357); unwahrscheinlich aber ist, dass er die Christen umfassend

wahrnahm oder sich gar näher mit ihnen befasste (Rutherford 188).

II. Die Christen. a. Apologeten. 1. Allgemein. Als Petitionen (A. Berger, Encyc. dict. of Roman law [Philadelphia 1953] 629) adressierten Apologeten Schriften an M. A., um antichristliche Anklagen u. Verdächtigungen zu widerlegen (F. Büchsel: o. Bd. 1, 539; Speigl 158; Grant). Dabei zögerten sie nicht, das Christentum als eine Philosophie zu bezeichnen (Iustin. dial. 8, 1; Tat. or. 31. 35) u. so gegenüber dem Kaiser das zeitgenössische Leitideal zu adaptieren (Hadot, Philosophie 50f; Hahn aO. [o. Sp. 92]); die bekannte Neigung des Kaisers zur Philosophie scheint sogar Auslöser der in dieser Zeit zahlreicheren Petitionen christlicher Apologeten gewesen zu sein (A. J. Guerra, The conversion of M. A. and Justin Martyr: SecCent 9 [1992] 172). So suchte Justin ,durch eine umfassende Information über die christl. Religion' (Fiedrowicz 40), gestützt auf stoische Philosopheme, die Einstellung des Kaisers zugunsten der Christen zu beeinflussen (apol. 1, 6. 13; 2, 12, 8: Μετάθεσθε, σωφρονίσθητε!; Guerra aO. 187). Eus. h. e. 4, 26, 5/11 überliefert Fragmente der Bittschrift des *Meliton v. Sardes, demzufolge der gegenwärtige Wohlstand u. die Blüte des Röm. Reiches mit der Ausbreitung des Christentums, ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, verbunden seien (ebd. 4, 26, 7f). Meliton artikuliert hierbei deutlich die Loyalität der Christen gegenüber dem Kaiser (Grant 6). Mit der Bitte um gesetzlichen Schutz u. Beseitigung der rechtlichen Unsicherheit, in der sich die Christen befanden, wandte sich *Athenagoras iJ. 176 an M. A. (Moreau aO. 49f; zudem Widerlegung der Vorwürfe *Atheismus [leg. 4, 1/30, 6], **Blutschande [ebd. 32, 1/34, 3] u. Kannibalismus [ebd. 35, 1/36, 3]; Fiedrowicz 44/7; L. W. Barnard: Church Quart. Rev. 168 [1967] 168/81). Eine nicht mehr erhaltene Schrift des Griechen Miltiades (125/95), den Tert. adv. Val. 5, 1 einen ecclesiarum sophista nennt (vgl. Hieron. vir. ill. 39 [136 C.-G.]), bezeugt Eus. h. e. 5, 17, 5; ebenso schrieb Apollinaris, Bischof v. Hierapolis, eine Verteidigungsschrift (ebd. 4, 26, 1; Hieron. vir. ill. 26 [122 C.-G.]; Berwig 106/10; Grant 4f). Ob M. A. allerdings die Petitionen las, ist ganz unsicher (Büchsel aO. 540; Fiedrowicz 47); sie verweisen vielmehr auf eine notwendige, geistige Auseinandersetzung der Christen mit der paganen Umwelt (vgl. Tat. or. 42, 1).

2. Regenwunder. Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen ist das sog. Regenwunder, bei dem eine eingeschlossene röm. Heeresabteilung durch plötzlich einsetzenden Regen von *Durst u. Feinden, die im Unwetter umkamen, befreit wurde (iJ. 172/75; Kovács 23/93; zum Verlauf Dio Cass. 71, 8/10; zur Datierung Klein 117; Beaujeu 342). Während pagane Quellen Regen u. römischen Sieg als Geschenk eines Gottes (Dio Cass. 71, 8, 1: παρὰ θεοῦ ἐδωρήθη; vgl. ebd. 71, 8, 4), bewirkt durch Zaubersprüche des ägypt. Magiers Arnuphis (71, 8, 4; Suda s. v. Ἄρνουφις [1, 365 Adler]; Claud. paneg. IV cons. Hon. 28, 348 [277 Hall]: chaldaea carmina eines magus) oder Gebete des Kaisers (Hist. Aug. vit. Aur. 24, 4: precibus suis; Orac. Sib. 12, 187/200; Themist. or. 15, 191a [1, 276 Downey]), deuten, führen Apollinaris (bei Eus. h. e. 5, 5, 1f. 4; M. M. Sage: Historia 36 [1987] 96/113) u. Tertullian (apol. 5, 6; ad Scap. 4, 6) das Wunder auf Bittgebete der christl. Soldaten zurück (zur legio fulminata Eus. h. e. 5, 5, 4; H. Leclercq: DACL 5, 2, 2701; vgl. Hieron. / Eus. chron. zJ. 174 [GCS Eus. 7^2, 207]; Greg. Nyss. mart. 2: PG 46, 757). Tert. apol. 5, 6 erwähnt zudem litterae gravissimi imperatoris (= M. A.), der darin das Regenwunder der Verehrung des Christengottes zugeschrieben (Oros. hist. 7, 15, 11; zu M. A.' angeblichem Christenbrief vgl. R. Freudenberger: Historia 17 [1968] 251/6; Beaujeu 352) u. sodann eine Bestrafung der Christen zwar nicht aufgehoben (dimovit), aber doch annulliert habe (dispersit). Apologeten erkannten darin eine christenfreundliche Haltung des Kaisers (Tert. apol. 5, 6: M. A. als protector [Christianorum]; Eus. h. e. 5, 5, 6f) u. versuchten, ihn für sich zu vereinnahmen (Klein 122. 127_{32}; Lact. mort. pers. 3, 4: multi ac boni principes Romani imperii clavum regimenque tenuerunt; W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the Early Church [Oxford 1965] 287f).

b. Geschichtsschreibung. Hieron. / Eus. chron. zJ. 161/79 (GCS Eus. 7^2, 204/8) nennt Grunddaten der Regierungszeit u. führt Verfolgungen u. litterae Marci Aurelii an, die das Regenwunder bezeugen (vgl. Eus. h. e. 5, 5, 4f). Dennoch wird M. A. in der christl. Geschichtsschreibung nicht generell zu den Verfolgern gezählt (vgl. V. Grumel, Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques: RevAug 2 [1956] 59/66).

So übergeht ihn *Lactantius, der sechs Verfolgungen unterscheidet, in De mortibus persecutorum u. rechnet ihn zu den guten Kaisern (auf Domitian folgt nach dem Sechserschema der Verfolger Septimius Severus [3f]); Oros. hist. 7, 15, 2 würdigt virtus u. felicitas des Kaisers u. führt ihn ebenfalls nicht unter den Verfolgern an (ebd. 7, 27; außerdem Hieron. vir. ill. 27 [122 C.-G.]). Sulp. Sev. chron. 2, 32, 1 (SC 441, 298) hingegen nennt M. A. nach dem an den ägypt. Plagen orientierten Zehnerschema: sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata.

E. Asmis, The Stoicism of M. A.: ANRW 2, 36, 3 (1989) 2228/52. – J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire 1 (Paris 1955). – D. Berwig, Marc Aurel u. die Christen, Diss. München (1970). – A. Birley, Mark Aurel. Kaiser u. Philosoph (1968). – J. Dalfen, Marc Aurel. ‚Werde so, wie die Philosophie dich haben will': M. Erler / A. Graeser (Hrsg.), Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike (2000) 128/44. – H. Erbse, Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel: Festschr. F. Zucker (1954) 129/52. – M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christl. Wahrheitsanspruch in den ersten Jhh. (2000). – J. Fundling, Marc Aurel (2008). – R. M. Grant, Five apologists and M. A.: VigChr 42 (1988) 1/17. – P. Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels (1996); Philosophie als Lebensform. Antike u. moderne Exerzitien der Weisheit[2] (2005). – R. Klein, Das Regenwunder im Quadenland. Vita des Marc Aurel 24, 4 im Vergleich mit heidn. u. christl. Quellen: K. Rosen (Hrsg.), Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1986/89 = Antiquitas 4, 21 (1991) 117/38. – P. Kovács, M. A.' rain miracle and the Marcomannic wars = Mnem Suppl. 308 (Leiden 2009). – G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1[3], 2 (1950) 448/93. – J. Molthagen, Der röm. Staat u. die Christen im zweiten u. dritten Jh.[2] = Hypomnemata 28 (1975). – C. Motschmann, Die Religionspolitik Marc Aurels = Hermes Einzelschr. 88 (2000). – D. Pausch, Der Philosoph auf dem Kaiserthron, der Leser auf dem Holzweg? Marc Aurel in der Historia Augusta: Millenium 4 (2007) 107/55. – P. v. Rohden, Art. Annius nr. 94: PW 1, 2 (1894) 2279/307. – K. Rosen, Marc Aurel[3] (2004). – R. B. Rutherford, The Meditations of M. A. A study (Oxford 1989). – J. Speigl, Der röm. Staat u. die Christen. Staat u. Kirche von Domitian bis Commodus (Amsterdam 1970).

Christian Hornung.

Marcus-Evangelium s. Markus-Evangelium.

Marduk s. Auferstehung I (des Kultgottes): o. Bd. 1, 922; Baal: ebd. 1063/113; Babylon: ebd. 1118/34.

Margarita s. Perle.

Maria I (Mutter Jesu; Ikonographie).

Dieser Artikel behandelt die Darstellungen Mariens, der Mutter Jesu, in den ersten Jhh. (vgl. o. Bd. 11, 1071); zu anderen Aspekten, besonders zu den Titeln *Gottesgebärerin u. *Himmelskönigin, s. o. Bd. 11, 1071/103 bzw. o. Bd. 15, 220/33.

Vorbemerkung u. Abgrenzung von Mutter-Darstellungen. Einige Fresken der *Katakomben in Rom u. Syrakus wurden von der Forschung ursprünglich u. lange auf M. bezogen. Aus methodischen Gründen ist jedoch der sepulkrale Kontext zu beachten, so dass es sich eher um Darstellungen von *Frauen handelt. Speziell die Qualität des Mutterseins ist als genuin menschlich für Lebende u. Tote von besonderem Interesse u. besitzt in der griech.-röm. Umwelt eine entsprechende bildliche Tradition. Deshalb werden folgende Szenen nicht mehr als M.bilder gedeutet, sondern als Darstellungen der Verstorbenen in verschiedenen Lebenssituationen: Szenen aus dem Frauenleben wie im sog. *Bileam-Bild, den *Eltern mit *Kind u. der sog. Verkündigung (als memoratives Bild mit dem Stern als Zeichen des Verstorbenen) in Rom, Priscilla-Katakombe, sog. Velatiokammer (Wellen 144f mit Abb. 28a; 15f mit Abb. 1a. 7a; Ahlquist 17. 19); Mutter mit Kind in Syrakus, Katakombe S. Giovanni (ebd. 17 mit Abb. 9; zur Abgrenzung zuletzt ebd. 9/31). – Das Motiv der sitzenden Frau mit Kind stellt zuerst eine menschliche Mutter dar u. wird erst durch den Kontext, zB. die Magier in der Anbetung, zur speziellen Mutter M. mit dem Kind Jesus. Als Grabstele einer Mutter mit Kind ist entsprechend die bekannte Fayumstele zu deuten (J. Beckwith, Coptic sculpture 300/1300 [London 1963] nr. 50; Török Abb. 110; Effenberger, Kunst Abb. 32 u. ö.), was überdies durch die entdeckte Inschrift bestätigt wird (ebd.; zu weiteren Mutter-Kind-Stelen aus Ägypten ebd. 33; G. Gabra / M. Eaton-Krauss, The illustrated guide to the Coptic Museum and churches of old Cairo [Cairo 2007] nr. 112). – Außer im Sepulkralbereich finden sich in der *Bukolik generell ähnliche Themen u. Motive (Jastrzebowska). Auch die Mater Lactans (zB. Terrakotta-Statuette aus Beth Shean [?]: Age nr. 167) muss nicht zwangsläufig eine Isis Lactans oder M. Lactans wiedergeben. – Speziell auf dem Gebiet der christl. Ikonographie stellt sich immer wieder die Frage, in welchem Kontext eine Komposition, ein Bildtyp oder bestimmte Einzelzüge entstanden sind. Wenn es sich um ortsgebundene oder regionaltypische Denkmäler handelt mit entsprechender Ausstattung wie in der Monumentalkunst (zB. in Malerei u. *Mosaik), dann liegt immerhin für einen Zeitraum das Vorkommen fest, auch wenn mit Einflüssen von außen zu rechnen ist. Diese Bildschöpfungen beeinflussen ihrerseits andere Gruppen meist beweglicher Natur (Elfenbeine, Ampullen, Textilien), u. die Zentren der Herstellung stehen wiederum in bestimmten stilistischen Traditionen. Schließlich sind auch die literarischen Überlieferungen heranzuziehen, die sich auf bestimmte Regionen konzentrieren können. – Zu nichtchristlichen Darstellungen verehrter Frauen u. Mütter vgl. E. Stauffer, Antike Madonnenreligion: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1425/99.

A. Maria im Zusammenhang erzählender Darstellungen. I. Frühe Mariendarstellungen im Zusammenhang mit der Geburt Christi. Im 4. Jh. sind bei der Geburt Christi nur die Krippe mit Ochs u. *Esel dargestellt (auf Sarkophagen vor allem auf den Deckeln u. in Katakomben; Kötzsche-Breitenbruch 203f), M. u. *Joseph fehlen zunächst. Neben das Krippenbild tritt etwa zeitgleich die *Magierhuldigung, in der M. ihren festen Platz hat; bei den Bildern des sog. Prozessionstypus hält sie das Kind auf ihrem Schoß, u. drei Magier eilen mit ihren Gaben auf die beiden zu (R. M. Schneider, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 944/62; S. Heydasch-Lehmann, Art. Magierhuldigung: o. Bd. 23, 957/62); vgl. auch die Elfenbeinpyxiden mit einer Darstellung der Geburt in Werden (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 169), Florenz, Rouen u. Istanbul mit Magierhuldigung u. *Hirten (ebd. nr. 171. 173. 173a) u. noch im 5. Jh. den Isaak-Sarkophag in Ravenna mit der Magierhuldigung auf der Front (ders., Kunst nr. 179) u. den Ambo in Thessaloniki (ebd. nr. 78f). Das Krippenbild wird verändert u. um die Hirten erweitert, es kann neben der Magierhuldigung stehen oder mit ihr verschmelzen (Ristow, Geburt; ders., Ikonographie; Kötzsche-Breitenbruch); vgl. ein ungewöhnliches Weihnachtsbild mit Joseph, M. mit Kind u. zwei (?) Frauen auf einem Sarkophag-Frg. (Mitte 4. Jh.) u. eine unübliche Magierhuldigung u. Hirten auf zwei Reliefplatten in Karthago (6. Jh.; Das Königreich der Vandalen, Ausst.-Kat. Karlsruhe [2009] nr. 264. 303ab). Wo immer M. in diesen Kompositionen auftaucht, lässt sie sich letztlich aus der Magierhuldigung herleiten. Während sie aber dort als Zielpunkt der Magier erforderlich ist, erscheint sie in vielen Krippen- u. Hirtenbildern abgewandt oder teilnahmslos u. wird erst im späten 4. Jh. durch Position,

Habitus u. Gesten enger in das Geschehen eingebunden. In diesem Zusammenhang spielt sie eine Nebenrolle, denn vorrangig geht es um das Jesuskind u. seine Anbetung. Eine ähnlich marginale Rolle spielt M. auch in der Figurengruppe auf einem Sarkophag-Frg. in Arles, die als Beruhigung des Joseph gedeutet wird (Wellen 46 mit Abb. 5a/d). Joseph liegt mit übergeschlagenen Beinen, den Kopf in die Hand gestützt, auf seinem Lager, vor ihm steht ein ungeflügelter Engel, hinter diesem M. mit leicht geneigtem Kopf (vgl. ebd. Abb. 5d: Sarkophagrelief in Le Puy; ebd. 122 Abb. 22b: Mosaik auf dem Triumphbogen von S. M. Maggiore).

II. Erweiterung des Szenenrepertoires. Ab der 2. Hälfte des 4. Jh. beginnt das Interesse an der Kindheitsgeschichte Jesu zu wachsen, was sich in einer Reihe von Szenen ausdrückt, die nun neben die tradierten Krippenbilder mit M. u. Joseph u. der Hirten- u. Magieranbetung treten u. in denen auch die Gestalt M.s an Bedeutung gewinnt. Die ab Mitte des 4. Jh. verstärkt zu findenden M.szenen lassen ein gewachsenes Interesse an diesen Themen erkennen. Dies hängt einerseits mittelbar mit den theologischen Erörterungen über das Verhältnis des Sohnes Jesus zu Gott Vater zusammen (Auseinandersetzung mit dem sog. Arianismus u. deren Folgen) u. daran anschließend mit der Bestimmung der göttlichen u. menschlichen Natur des Sohnes (4. bzw. 5. Jh.). Blickt man auf die zunehmende Christianisierung des röm. Reiches, so dürfte auch das frömmigkeitsgeschichtliche Bedürfnis mitspielen, die irdischen Stationen des Wirkens Jesu zu identifizieren, aufzusuchen u. zu verehren (Vorbilder sind bereits *Constantinus d. Gr. u. *Helena), was die Aufmerksamkeit auf möglichst viele Orte lenkt. Dies führt zu Aufkommen u. Ausweitung des Pilgerwesens im 4. Jh., besonders im Hl. Land, u. fördert die Suche nach entsprechenden Texten; in diesem Umfeld ist die dogmatische Festlegung ‚kanonisch oder apokryph' nicht von Belang. Die mögliche Analogie zu antiken Göttersöhnen kommt vielleicht erst später ins Spiel (s. u. Sp. 105; *Gottessohn). Insgesamt ist die Anzahl der Szenen über die im NT (Mt. / Lc.) überlieferten hinausgewachsen; die Textbezüge finden sich im Protev. Jac.: Verkündigung an Anna (2 [68/74 de Strycker]), M. im Tempel (7/10 [96/112 de St.]), Verkündigung an M. am Brunnen (11 [112/6 de St.]; vgl. Arculf [Adamn. loc. sanct. 2, 26 (CCL 175, 218f)]), Verkündigung an M. beim Spinnen (11 [112/6 de St.], vgl. Arculf [Adamn. loc. sanct. 1, 10, 1 (CCL 175, 194)]), Begegnung zwischen M. u. Elisabeth (12 [116/22 de St.]; vgl. Lc. 1, 39/56), Traum des Joseph (14 [126/30 de St.], vgl. Mt. 1, 20/3), Reise nach *Bethlehem (17 [140/6 de St.], vgl. Lc. 2, 4/6) u. Fluchwasser (16 [136/40 de St.], vgl. Num. 5, 11/3), Salome (20 [158/66 de St.]).

a. Wichtige Einzelszenen. 1. Verkündigung. Die Verkündigung an M. tritt ab Mitte des 4. Jh. in Zyklen auf, spätestens im 5. Jh. auch isoliert als Einzelszene. Es lassen sich drei Varianten unterscheiden: die Verkündigung am Brunnen oder im Haus; der Engel nähert sich der spinnenden M.; die dritte Fassung vom Erscheinen einer Taube bei M. ist sehr selten (vgl. u. Sp. 111). – Dass der Engel (Gabriel) auf M. trifft, während sie mit Spinnen beschäftigt ist, überliefert Protev. Jac. 11, 1 (112/4 de Strycker); dass es sich dabei um Purpur handelt, darf als Hinweis auf den kommenden König gelten. Die Tätigkeit selbst ist das Kennzeichen einer Matrone schlechthin u. besitzt insofern einen paganen Hintergrund, der sich auf zahlreichen Denkmälern besonders im sepulkralen Bereich erhalten hat. Der Bildentwurf der Verkündigung an die spinnende M. setzt sich im 5. Jh. durch. Beispiele für die Einzelszene: Auf der Nebenseite des Pignata-Sarkophags in Ravenna, 5. Jh. (RepertChrAntSark 2 nr. 376), findet sich die Verkündigung an die sitzende M. mit Spinngerät durch einen geflügelten Engel; die Ziboriumssäulen von San Marco in Venedig (5. Jh. oder später; Volbach, Kunst nr. 82f); das Holzrelief in Paris (Louvre) mit der Verkündigung an M. (vom Engel nur der Fuß erhalten) hat E. Enß, Holzschnitzereien der spätantiken bis frühislamischen Zeit aus Ägypten (2005) nr. 243 mit Taf. 7 als Füllungsplatten-Frg. bestimmt.

2. Fluchwasserprobe u. Heilung der Salome. Anders als die heidn. Göttermütter wie zB. Isis bleibt M. trotz der Geburt des Jesuskindes jungfräulich. Diese ambivalente Qualität von Mutter u. Jungfrau zugleich müssen besondere Beweise dokumentieren. So berichtet das Protev. Jac. 16 (136/40 de Strycker) auf dem Hintergrund der Bestimmung von Num. 5 (Eifersuchtsordal) von einer Prüfung für M. u. Joseph. Die Bildkunst

greift nur den Part der M. auf, dies sicher deshalb, weil dogmatisch nur ihre *Jungfräulichkeit diskutiert wird (G. Schöllgen: o. Bd. 19, 565/92). Die Legende von der Hebamme Salome (Protev. Jac. 20 [158/66 de Strycker]) geht einen Schritt weiter: Dass M. Mutter wird u. zugleich Jungfrau bleibt, bezeugen zwei Hebammen, wobei die zweite, Salome, zunächst zweifelt u. durch ein Straf- u. später Heilungswunder zum rechten Glauben geführt wird. Vgl. die Pyxiden des 6. Jh. in Berlin, Cleveland u. Wien (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 174. 199. 284), wo die Geburt jeweils mit der Heilung der Salome verbunden ist (vgl. u. Sp. 108).

3. Bad bzw. Waschung des Kindes. Die Waschung des Kindes besitzt ein ikonographisches u. damit auch inhaltliches Vorbild im ersten Bad antiker Götter u. Helden (Dionysos [*Liber], Achill); sie gehört als fester Bestandteil in das Leben des göttlichen Kindes. Dieser Vorgang wird mit seiner Bedeutung auf das göttliche Kind Jesus übertragen, ohne dass ein eigener Textbezug bekannt ist. Die Szene tritt im behandelten Zeitraum noch selten auf (außer auf Elfenbeinen, Textilien u. in Malereien auch im Mosaik: Oratorium Johannes' VII in Rom, S. Pietro, zwischen 705 u. 707; W. Oakeshott, The mosaics of Rome from the 3rd to the 14th cent. [London 1967] Abb. 107), wird in byzantinischer Zeit häufiger u. dann mit dem Geburtsbild verbunden (vgl. Nordhagen); vgl. die mythologischen Vorbilder (zB. Achillmosaik aus Nea Paphos [Age nr. 213] oder Dionysos-Behang im Louvre [Török Abb. 116; M.-H. Rutschowscaya, Tissus coptes (Paris 1990) 28f]). Allerdings erwähnt Arculf (Adamn. loc. sanct. 2, 3 [CCL 175, 207]) um 700 eine Stelle der prima lavatio (Kötzsche-Breitenbruch 208). Das bekannte Kalksteinrelief mit dem Bad eines Kindes u. zwei Hebammen nebst Badegeräten im Metropol. Mus., New York (Hermann; Ristow, Geburt 649; ders., Ikonographie 356), könnte christlich sein.

4. Papyri. Die Einordnung zweier Papyrus-Frg. ist unsicher: Ein Frg. der Alex. Weltchronik (Moskau, Staatl. Mus. der bildenden Künste, Inv. Nr. 310/7 u. 310/8) weist die Oberkörper dreier Figuren auf (Elisabeth?, M. mit Kind u. Beischrift; M. Rassart-Debergh, La peinture copte avant le XIIe s.: Miscellanea coptica = ActArchArtHist 9 [Roma 1981] Taf. XIIb); auf einem Frg. aus Antinoe (Firenze, Istituto Papirologico G. Vitelli, PSI XV 1574) ist der Oberkörper der M. mit Kind zu erkennen (Antinoe cent' anni dopo, Ausst.-Kat. Firenze [1998] nr. 130).

b. Bilderzyklen. Mehr oder weniger umfangreiche Bilderzyklen finden sich in allen Bereichen der Kunst u. auch auf Gebrauchsgegenständen.

1. Sarkophage. Als Neuerfindung kann die Szenenfolge auf der linken Deckelhälfte des Adelphia-Sarkophages betrachtet werden (Syrakus, Mitte 4. Jh.; RepertChrAntSark 2 nr. 20, 8; Al-Rawiné Kövári 372). Da sich auf der rechten Deckelhälfte Krippenbild u. Magieranbetung finden, dürften sich auch diese Szenen auf M. beziehen. Am linken Rand findet sich offenbar die apokryphe Verkündigung am Brunnen (s. o. Sp. 103), wobei an der Ecke ein großer bärtiger Kopf auf einem Felsblock (Personifikation?; *Fels) dargestellt ist, aus dem ein Wasserstrahl quillt. Davor kniet eine weibliche Gestalt, die mit der rechten Hand einen Krug füllt u. hinter der ein Engel mit Sprechgeste steht. Die präzise Bestimmung der anschließenden Szenen bleibt offen: Nach rechts folgen drei weibliche Figuren, wobei die beiden äußeren die mittlere geleiten. Den Abschluss des Frieses bildet eine Gruppe aus fünf Frauen: Drei stehende u. eine knieende flankieren eine thronende, alle tragen die über den Kopf gezogene Palla (vgl. Brenk, Apse 64/6, der hier Anzeichen einer besonderen Wertschätzung M.s im privaten Bereich diskutiert).

2. Elfenbeine. Besonders zahlreich u. aussagekräftig für die Entwicklung der Szenen sind Elfenbeine verschiedener Form u. Funktion. Die beiden Langseiten des Werdener Kästchens in London (Wellen Abb. 8a; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 118; Anf. 5. Jh.) zeigen das Krippenbild nur mit Joseph (mit Säge) u. M., beide nun dem Kind zugewandt; nach links schließen sich die Hirten an, die den Stern erblicken, nach rechts die drei Magier u. M. mit Kind. Die zweite Seite beginnt mit der Verkündigung am Brunnen, es folgt die Verkündigung an Joseph, neben dem M. steht, dann die Begegnung der beiden Frauen mit Dienerin vor einem Haus u. schließlich eine Frau, wohl Elisabeth, u. ein Mann mit einem Codex (Zacharias). Zwischen den beiden befindet sich ein Engel, der sich nach rechts wendet u. gleichzeitig nach links blickt, eine Anordnung, die vermutlich

als eine Verkündigung nach zwei Seiten an die Eltern zu deuten ist. Zu *Johannes d. T. passen auch die Szenen auf dem Deckel: die Predigt des Täufers u. die Taufe Jesu. Hier rücken M. u. Elisabeth mit ihren Söhnen Johannes u. Jesus in den Blick. – Auf den beiden Mailänder Tafeln (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 119) mit dem Christuslamm bzw. dem Gemmenkreuz in der Mitte nehmen die oberen Querstreifen die klass. Themen von Krippenbild mit M. u. Joseph u. Magieranbetung auf, die unteren Querstreifen den bethlehemitischen Kindermord u. das Weinwunder zu Kana. Auf den rahmenden Längsstreifen ergänzen jetzt M.- u. Jesusszenen das Programm: Gegenübergestellt sind auf der Tafel mit dem Lamm links die Verkündigung am Brunnen, die Magier mit dem Stern u. die Taufe Jesu, rechts Tempelgang M.s (?), der zwölfjährige Jesus im Tempel u. der Einzug in Jerusalem; auf der Tafel mit dem Kreuz finden sich verschiedene Wunder Jesu. In der Verkündigung u. beim Tempelgang trägt M. einen Perlenkragen (vgl. M. in S. M. Maggiore; s. u. Sp. 111). Von seitlichen Tafeln weiterer fünfteiliger Diptychen stammen die Bilder mit der Begegnung der Frauen u. die Verkündigung an M.s Mutter Anna nach Protev. Jac. 2, 2 (68/70 de Strycker; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 129; zur Anordnung der Platten u. zur Identifikation der Szene vgl. Age nr. 459f). Eine Längstafel in Moskau (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 130) verbindet die Verkündigung u. die Fluchwasserprobe; ein unterer Querstreifen in Paris (ebd. nr. 128) vereint Verkündigung an M., Fluchwasserprobe u. Reise nach Bethlehem mit einem Engel an der Spitze (zu den Mitteltafeln s. u. Sp. 112). Das Repertoire der Themen begegnet schließlich auf den Tafeln der Maximianskathedra in Ravenna (Wellen Abb. 10a/d; Volbach, Kunst nr. 230f; ders., Elfenbeinarb.[3] nr. 140): Verkündigung, Fluchwasserprobe, Traum Josephs, Reise nach Bethlehem, Krippenbild mit M. als Wöchnerin, erweitert um Salome mit der verdorrten Hand; eine weitere Tafel mit der Begegnung der Frauen ist verloren.

3. Monumentalkunst. Auch in der Monumentalmalerei finden sich Zyklen mit Christus- u. M.darstellungen. An den Wänden der Hauptapsis der Kirche S. M. Foris Portas im nordital. Castelseprio (Datierung 7./8. oder 9./10. Jh.; Volbach, Kunst nr. 242f; G. P. Bognetti, Castelseprio [Venezia 1960]; P. D. Leveto, The Marian theme of the frescoes in S. M. at Castelseprio: ArtBull 72 [1990] 393/413) sind dies folgende Szenen: Verkündigung an M. mit Spinngerät, Heimsuchung (beschädigt), Fluchwasserprobe mit dem Priester Zacharias, Traum Josephs (beschädigt), Reise nach Bethlehem, Geburt mit Verkündigung an die Hirten, Magierhuldigung, verbunden mit der Hebamme Salome u. der Waschung des Kindes, sowie Darstellung im Tempel. Bemerkenswert sind Elemente, die östlicher Bildtradition zugeschrieben werden: M. als Wöchnerin, die Hebamme Salome u. die Waschung des Kindes (Ristow, Geburt 645). – Zum weiteren Anwachsen der M.szenen im Bereich der byz. Kunst J. Lafontaine-Dosogne, Art. Kindheit u. Jugend Mariae: RBK 4 (1990) 84/101.

4. Textilkunst. Im Bereich der Textilkunst lassen sich ebenfalls Zyklen des Lebens Jesu u. M.s nachweisen. Frg. in Reservetechnik im Metropol. Mus., New York (A. C. Weibel, Two thousand years of textiles [New York 1972] nr. 25) zeigen das Krippenbild, die Magierhuldigung, die Verkündigung u. die Waschung des Kindes. Ein Leinenstoff in Cleveland (Age nr. 390) lässt Spuren der sitzenden M. mit Kind aus der Magierhuldigung u. der Taufe Jesu (?) erkennen, ein weiteres Frg. in London (ebd. nr. 392) gibt die Verkündigung wieder. Ein Seidenstoff in der Abegg-Stiftung, die sog. Marienseide (2. H. 4./1. H. 5. Jh.), bewahrt in einem wechselnden Rapport folgende Episoden mit Beischriften: M. u. Priester (?), M. u. Joseph, eine Quellnymphe, ein Gebäude ‚Synagoge' (S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] nr. 62; Török Abb. 112). Szenen aus dem Leben Jesu u. M.s (Magierhuldigung, Verkündigung, Heimsuchung, Geburt) finden sich auch auf mehreren Clavi u. Orbiculi von Tuniken in Berlin u. in Stuttgart (C. Fluck, Ein buntes Kleid für Josef, Ausst.-Kat. Berlin [2008] nr. 10/6; Al-Rawiné Kővári 369/79). Eine technische Sondergruppe bilden in Seide gestickte Clavi u. Medaillons mit einigen Szenen der Kindheitsgeschichte, zB. in Brüssel (J. Lafontaine-Dosogne, Textiles coptes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire [Bruxelles 1988] nr. 100), London (A. F. Kendrick, Catalogue of textiles from burying-grounds in Egypt [London 1922] III. XVIII. 777; vgl. 780) u. Paris (P. Du Bourguet, Catalogue des étoffes coptes 1 [Paris

1964] E 67). Auch das Medaillon mit der Verkündigung auf einem Seidenstoff im Vatikan (Wellen Abb. 9e; Volbach, Kunst nr. 257) gehört zu den Darstellungen, die die Vorgeschichte des Lebens Jesu thematisieren.

5. Übrige Gattungen. Inwieweit M. auch auf dem hölzernen Fries aus der al-Muʾallaqa-Kirche in Kairo eine Rolle spielt (Einzug Jesu in Jerusalem, Maiestas u. etliche Figuren), ist fraglich (Török Abb. 168/76; Langener 167/70; Enß aO. [o. Sp. 104] nr. 133).

B. Maria als besondere (ausgezeichnete) Gestalt. I. Geschichtlich-theologische Voraussetzungen. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen Christi zueinander, die sich aus dem Diskurs über die Vater-Sohn-Beziehung im 4. Jh. entwickelt hat, entfaltet sich Ende des 4. Jh. u. vollends im 5. Jh. in breiter Vielfalt u. theologischer Schärfe. Aus der Christologie folgt zwangsläufig das Nachdenken darüber, wie sich die zwei Naturen Christi auf Person u. Qualität M.s auswirken. In diesem Spannungsfeld kann sie schwerlich zurückstehen, sie zieht gleichsam nach: Aus der Christologie erwächst die Mariologie, die schließlich in den Auseinandersetzungen um die ihr zukommenden Titel ‚Christotokos' oder ‚Theotokos' auf dem Konzil von Ephesus vJ. 431 gipfelt. Man entschied sich hier u. auch in der Folgezeit für das Prädikat ‚Theotokos' (Klauser, Gottesgebärerin). Auf der politischen Bühne ist entscheidend, dass die röm. Kaiser Christen wurden u. im Sinne ihres herrscherlichen Selbstverständnisses Position, Habitus u. Attribute aus der kaiserl. Repräsentation auf Christus übertragen werden konnten. Diese Übernahme zeigt sich beispielhaft in den Mosaiken von S. M. Maggiore in Rom in der Magierhuldigung, der Darbringung im Tempel u. der Ankunft in Ägypten, die jeweils Elemente des Adventus aufgreifen, speziell in der Thronassistenz der Engel bei Jesus u. M. (s. unten; Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 303). Für M. folgt daraus, dass sie die Rolle der Kaiserinmutter übernimmt (beispielhaft für dieses Verständnis ist die Grabrede des Ambrosius auf Kaiser Theodosius I vJ. 395; vgl. F. E. Consolino, Art. Leichenrede: o. Bd. 22, 1163/5). Eine besondere Unterstützung erfuhr das Interesse an M. im 5. Jh. durch mehrere oströmische *Kaiserinnen (Pulcheria, *Eudokia), denen in Kpel die Gründung von drei M.kirchen zugeschrieben wird (C. Nauerth, Das leere Grab Mariens: Akten 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. Bonn 1991 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 1051/7). Inwieweit unterschwellig ein antiker Tradition verhaftetes Bedürfnis nach Korrespondenz zwischen höchstem Gott u. höchster Göttin mitspielt, sei dahingestellt. – Das Interesse an Ereignissen der Heilsgeschichte überträgt sich auf die Orte, an denen sie spielen. Mit der wachsenden Zahl an Szenen aus dem Leben Jesu nehmen auch jene aus dem Leben M.s zu, zugleich steigt ihre Bedeutung. Die fünfteiligen Diptychen (s. u. Sp. 112) markieren bereits eine Gleichwertigkeit zwischen Christus- u. M.bild durch analoge Komposition, Begleitfiguren u. Ausstattung, u. bei M. finden sich Anzeichen kaiserlicher Würde.

II. Im Bild. a. Magierhuldigung (Repräsentationstypus). Schon in den *Katakomben (Domitilla, Pietro e Marcellino [Wellen Abb. 3b]; vgl. Ihm 52; Jastrzebowska 116_5) kommt, abweichend vom üblichen Prozessionsschema, selten eine zentrale Komposition der Magierhuldigung vor, die sich vom kaiserl. Repräsentationsbild herleitet, wobei die Magier, symmetrisch u. ggf. durch einen Engel ergänzt, auf beide Seiten M.s verteilt werden; zB. flankieren je zwei Magier M. Lactans (s. u. Sp. 117) auf dem Marmorkrater in Rom (aus Kpel, theodosianisch; Severin; Langener 213/34). Eine ähnliche Anordnung zeigt auch das Silberkästchen in S. Nazaro, Mailand (Volbach, Kunst nr. 112). – Die Magierhuldigung mit M. im Zentrum findet sich auf den Mitteltafeln einiger fünfteiliger Diptychen in Manchester u. London (ders., Elfenbeinarb.[3] nr. 127. 131) u. begegnet auf einigen Monzeser Ampullen des 6. Jh. (nr. 1 u. 3 [Grabar 16f. 20f]), wo Hirten u. Magier sich zu den Seiten der thronenden M. gruppieren u. die Tiere im unteren Bildfeld verteilt sind. Formal wird M. durch ihre Position in der Mitte beträchtlich gestärkt. Sie erhält auch inhaltlich mehr Gewicht, wenn sie anstelle von Magiern von Engeln oder Aposteln flankiert wird (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 137. 142. 145. 156), denn dadurch werden Gottesmutter u. Gottessohn gleichgestellt. Engel oder Apostel zeigen an, dass nicht die irdische, sondern die königliche Mutter gemeint ist, die teilhat an der Herrschaft des Sohnes. Diese Position stützt sich theologisch auf die Mariologie u. zeigt sich ikonographisch in der Übernahme der kaiserl. Tradition.

b. S. Maria Maggiore. Die Apsisstirnwand der röm. Kirche S. M. Maggiore (die erste nachgewiesene M.kirche des Westens) aus der Zeit Sixtus' III (432/40) besitzt den bedeutendsten Kindheitszyklus, der sich über drei bzw. vier Register verteilt. Links oben ist die Verkündigung an M. dargestellt, sie thront u. spinnt; kaiserliche *Kleidung u. Schmuck sowie eine Engelgarde zeichnen sie aus, u. über ihrem Haupt befindet sich die Geisttaube (dieses Motiv vielleicht zeitgleich in den *Kuppel-Malereien der Friedenskapelle von el-Bagawāt; Urbaniak-Walczak; vgl. J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1253; es schließen sich jedoch keine weiteren Kindheitsszenen an, sondern alttestamentliche Bilder). Nach rechts folgt die Verkündigung an Joseph durch einen Engel; Vater u. Mutter Jesu fasst eine Hausarchitektur ein. Darunter ist die Magierhuldigung dargestellt, bei der M. wie zuvor charakterisiert ist. Die Identität der dunkelgewandeten Figur rechts ist umstritten (S. Sande, Egyptian and other elements in the 5th-cent. mosaics of S. M. Maggiore: dies. / Hodne 85/91; zur Diskussion auch P. O. Folgerø, The Sistine mosaics of S. M. Maggiore in Rome: ebd. 33/64). Auf der rechten Seite der Apsisstirnwand oben ist die Darbringung Jesu im Tempel dargestellt mit M. in gleicher Ausstattung, ebenso darunter in der Begegnung mit Aphrodisius in Sotinen (Karpp Taf. 13; Brenk, Mosaiken Abb. 27/30; Gesamtbild bei Wellen 106f; Ev. PsMt. 24 [Tischendorf, EvAp. 91f]). Die übrigen Szenen (Kindermord, Magier vor *Herodes) machen deutlich, dass es primär um das göttliche Kind u. sein Schicksal geht (Gefährdung, Errettung, Anbetung), doch liegt neben diesem Hauptakzent nun ein zweiter auf der Mutter des göttlichen Kindes, was sich in Position u. Ausstattung M.s als femina clarissima zeigt. Die Attribute leiten sich aus der kaiserl. Ikonographie ab u. sind inhaltlich dem geistigen Umfeld des Konzils von Ephesus vJ. 431 geschuldet (s. o. Sp. 109; Klauser, Gottesgebärerin 1092. 1099; Brenk, Apse 71/4). Die kaiserl. Tracht besteht aus mehreren Gewändern (Tuniken, Dalmatika, Zierstreifen) in kostbaren Materialien (Gold, Purpur, Seide). Sie wird ergänzt durch Perlenkragen, große Schmuckfibel, Ohr- u. Halsschmuck. Diese Elemente unterstreichen die königliche Qualität M.s u. setzen sie gleichsam in die himmlische Sphäre, ungeachtet der in der irdischen Heilsgeschichte verankerten Ereignisse (vgl. entsprechend die Gewandung von Märtyrerinnen in S. Apollinare Nuovo, Ravenna [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 128/32]).

c. Fünfteilige Elfenbeindiptychen. Auf fünfteiligen Diptychen u. einzelnen Tafeln bildet sich eine gewisse Akzentuierung heraus: Die Mittelfelder sind Christus u. M. vorbehalten, die von Aposteln oder Engeln flankiert werden (zu M. zwischen Magiern s. o. Sp. 102). Zwei vollständige Paare fünfteiliger Diptychen (Etschmiadzin u. Paris; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 142. 145) stimmen in Komposition u. inhaltlicher Gewichtung überein: Sie zeigen im Mittelfeld Christus zwischen Aposteln bzw. M. mit Kind zwischen Engeln u. auf den oberen Querstreifen jeweils kranztragende Engel; unten ergänzt auf der Christustafel der Einzug das Programm, auf der M.tafel die Magieranbetung. Die Seitenfelder des Christusdiptychons zeigen verschiedene Wunder Jesu, die der M.tafel die vier Episoden Verkündigung, Fluchwasserprobe, Geburt u. Reise nach Bethlehem (vgl. J.-P. Caillet, Remarques sur l'iconographie Christo-Mariale des grands diptyques d'ivoire du VIe s.: G. Bühl / A. Cutler / A. Effenberger [Hrsg.], Spätantike u. byz. Elfenbeine im Diskurs [2008] 17/29). Zu berücksichtigen sind auch Stücke wie die Tafeln mit Christus u. M. in Berlin sowie in Saulieu (ebd. nr. 136f. 156). Das Gesamtprogramm der fünfteiligen Diptychen hält also zwei verschiedene Phasen der M.ikonographie fest: Es bezeugt einerseits eine deutliche Entsprechung zwischen Christus u. M., die sich als eigene Themen ablösen u. weiter wirken werden, während sich auf den Seitenfeldern Szenen aus dem erweiterten Repertoire der Wunder Jesu u. des Lebens der M. erhalten haben.

d. Maria im Pfingst- u. Himmelfahrtsbild. Das Pfingstgeschehen ist relativ selten dargestellt worden; die früheste Wiedergabe begegnet im Rabbula-Codex in Florenz (Ihm Taf. 22, 2; Age nr. 445; P. Sevrugian, Art. Pfingsten: RBK 26 [1996] 395f mit Abb.). M. steht in der Mitte der Apostelschar, auf deren nimbierten Köpfen Flammen lodern; über M., gekleidet in Maphorion u. Tuch, stößt die Geisttaube vom Himmel herab. Die Männer tragen die übliche Kombination aus Tunika u. Pallium. Häufiger ist dagegen M.

mit der Himmelfahrt Christi oder seiner himmlischen Maiestas verbunden, so gleichfalls im Rabbula-Codex (Ihm Taf. 22, 1; Wellen Abb. 17a; Age 455 Abb. 68): Die nimbierte Gottesmutter, in dunkler Palla u. mit langem Tuch, erhebt die Hände zum Gebet; zwei Engel unterweisen (Act. 1, 10f) die bewegten Gestalten der *Jünger. Eine Himmelfahrtsdarstellung in zwei Zonen mit M. stellt sicher auch das Elfenbein-Frg. in New York dar (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 255). – Im Pfingst- sowie Himmelfahrtsbild wird M. als Betende dargestellt, eine Geste, die ihre interzessorische Funktion u. eine Vermittlung zwischen Erde u. Himmel zum Ausdruck bringt. Im Hintergrund dürfte auch die von Pilgern (Itin. Eucher. 4 [CCL 175, 237]; Itin. Theod. 7 [ebd. 117f]; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land[2] [2002] 169. 197; Arculf [Adamn. loc. sanct. 1, 7 (CCL 175, 191)]) gut bezeugte Tradition stehen, dass ihr Haus (u. das des Evangelisten Markus) der Ort des Pfingstgeschehens ist u. auf dem Zion lokalisiert wurde; die dortige Basilika galt als Mutter aller Kirchen (Nauerth aO. [o. Sp. 109]).

e. Weitere Denkmäler. Hingewiesen sei auf einige Goldmedaillons, die als Halsschmuck dienten u. in Auswahl gleichfalls Themen der Geschichte Jesu präsentieren, teilweise mit Inschriften: Medaillon in Istanbul (D. T. Rice, Kunst aus Byzanz [1959] nr. 66; Kötzsche-Breitenbruch 209); Medaillon in Washington (Age nr. 287; Volbach, Kunst nr. 248); Medaillon in Berlin aus Assiut (hier nur die Verkündigungsszene; ebd. nr. 255; Kopt. Kunst. Christentum am Nil, Ausst.-Kat. Essen [1963] nr. 163; Ägypten nr. 206; Al-Rawiné Kövári 373).

C. Maria in zentraler Position. M. kann nicht nur herausgehoben werden, sondern sie wird auch zum Hauptthema von Darstellungen. Bereits im 5. Jh. sind zudem gesicherte Weihungen an M. für Kirchen belegt (vgl. die Aufstellung bei Klauser, Gottesgebärerin 1090/3; Freytag 1, 100/20).

I. Monumentalkunst. Die zentrale Position M.s innerhalb von Gruppen kann sich formal aus bestimmten Themen entwickeln, zB. aus der Magierhuldigung oder der Himmelfahrt (s. oben). M. kann aber auch dadurch hervorgehoben werden, dass man ihr Begleiter an die Seite stellt (Engel, Apostel), die ihre Repräsentation erhöhen, sie so Christus annähern oder sogar gleichstellen. Diese Entwicklung wird besonders deutlich an Bildorten, die bisher Christus vorbehalten waren, auch in sakralen Räumen, in Apsiden u. Nischen, wohin M. nun gleichsam nachfolgt. – Überliefert sind Darstellungen M.s mit herrscherlicher Garde in Apsiden ab dem 5. Jh: Basilica Suricorum in S. M. di Capua Vetere (Ihm Abb. 10), Blachernenkirche in Kpel u. S. Sergius in Gaza (ebd. 55/8). Ab dem 6. Jh. sind entsprechende Denkmäler im Osten wie im Westen erhalten: Basilica Eufrasiana in Parenzo (Wellen Abb. 29a, vgl. die Seitenfelder mit Verkündigung u. Heimsuchung ebd. 6cd; G. Bovini, Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola [Bologna 1974] Abb. 26f), Obergadenwand von S. Apollinare Nuovo in Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna 3[2] [1958] Taf. 112/7), Theotokoskirche in Istanbul (heute: Odalar Dschami; Ihm Taf. 17, 2), Panagia Angelokitsos in Kiti auf Zypern (ebd. Taf. 18, 2), Hagia Sophia in Kpel (ebd. Taf. 19, 1), Panagia Kanakaria in Lynthrankomi auf Zypern (ebd. Abb. 12), S. M. Antiqua (ebd. Abb. 11) u. Felix-Adauctus Fresko in der Commodilla-Katakombe in Rom (Wellen 30) u. Koimesiskirche in Iznik (Ihm Taf. 19, 2). – In den Apsiden u. Nischen der kopt. Kapellen in Bawit u. Sakkara (6./7. Jh.) wird das Thema auf zwei Zonen verteilt: Oben herrscht der thronende Christus, unten hat M. zwischen Engeln u. Aposteln ihren Platz. Sie kann dort als Orantin aufgefasst sein, als thronende Mutter, die das Kind hält, u. als M. Lactans. Die Hauptvertreter in Bawit sind: Kapelle 17: M. Orans stehend zwischen Aposteln (ebd. Taf. 23, 1; Wellen 32b; Age 557 Abb. 75); Kapelle 6 (Apsissaal): M. sitzend mit Kind (Ihm Taf. 25, 1; Wellen Abb. 31a; Effenberger, Kunst 213; M. Zibawi, Kopt. Kunst [2004] nr. 89); Kapelle 20 (Apsidensaal): M. Orans stehend zwischen Aposteln u. Engeln (Wellen Abb. 31b; Török Farbtaf. 32; Zibawi aO. nr. 88); vgl. Kapelle 46: M. Orans stehend (Ihm Taf. 24, 1; Török Abb. 179f); Kapelle 42: M. Lactans sitzend (Ihm Taf. 25, 2).

II. Textilkunst. Die zweizonige Bildschöpfung der Himmelfahrt ist nicht allein ein klass. Dekor der Apsiden u. als deren möglicher Reflex auch der Pilgerampullen (s. unten), sondern scheint noch auf weitere Bildträger einzuwirken. Der Wandbehang in Cleveland (Age nr. 477; Török Farbtaf. 35) gibt die thronende M. mit dem Kind wieder,

flankiert von Engeln u. eingefasst von Apostelbüsten in Medaillons (vgl. J. Engemann, Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1034). Die obere Zone ist dem thronenden Christus vorbehalten. Eine vergleichbare Komposition ziert einen Leinenstoff in Reservetechnik im Kopt. Museum, Kairo (C. Nauerth, Furnishing textiles in the Cairo Coptic Museum: A. De Moor / C. Fluck [Hrsg.], Clothing the house. Proceed. of the 5th meeting of the study group ‚Textiles of the Nile Valley', Antwerpen 2007 [Tielt 2009] 112 nr. 5): Oben halten Engel die Christusbüste im Kranz, unten steht M. zwischen Engeln.

III. Pilgerampullen als Reflex auf andere, häufig monumentale Darstellungen. Auch die Denkmälergruppe der Pilgerampullen hat die Himmelfahrt zum Thema. Entweder füllt sie eines von mehreren Medaillons mit Szenen aus dem Leben Jesu u. M.s (so Monza nr. 2 [Grabar pl. 5; vgl. ebd. pl. 7]; Bobbio nr. 18f [ebd. pl. 17. 50]), oder die gesamte Fläche der Ampulle nimmt die Komposition auf (so Monza nr. 1. 10f. 14. 16 [ebd. pl. 3. 17. 20f. 27. 29f]; Bobbio nr. 13f. 20 [ebd. pl. 44. 53], letztere mit M. zwischen Johannes d. T. u. Zacharias). Ikonographisch folgen diese Pilgerampullen des 6. Jh. den Motiven u. Typen, die vor allem von den Elfenbeinen bekannt sind (Hauptvertreter: Monza nr. 2 [Wellen Abb. 12a; Grabar pl. 5/7]; Bobbio nr. 18 [ebd. pl. 47f]; vgl. Bobbio nr. 17. 19 [ebd. pl. 46. 50]; ferner zwei Ampullen in Bonn, Dölger-Institut [Age nr. 526f]; Monza nr. 4 [ebd. pl. 31; Al-Rawiné Kövári 372]). Dabei sind die Einzelbilder so angeordnet, dass sechs Medaillons ein zentrales größeres Medaillon umgeben. Belegt sind Verkündigung, Begegnung der Frauen, das Krippenbild mit Joseph u. Wöchnerin M. sowie die Kreuzigung u. die Frauen am Grabe. Gelegentlich erscheint ein weiteres Medaillonbild, die Himmelfahrt, die in der unteren Zone M. zwischen den Aposteln wiedergibt (s. unten).

IV. Übrige Gattungen. Das Repertoire überlieferter bronzener Weihrauchfässer (zB. Berlin: Age nr. 563; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 207f) gehört in das gleiche Umfeld, ebenso der Dekor achteckiger Fingerringe (zB. Washington: Age nr. 446; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 209). Wie auf einigen Ampullen ist auch bei der Geburtsdarstellung im Rabbula-Codex (ebd. 204) über der Krippe ein baldachinartiger Kuppelbau bzw. eine Gittertür u. / oder eine Wölbung angedeutet, was als Reflex auf Architektur in der Geburtskirche bzw. als Zugang zur Geburtshöhle erklärt wird. Auch andere lokalisierbare Ereignisse können mit entsprechenden Anzeichen in den Darstellungen versehen werden (vgl. die verschiedenen Medaillons der Ampullenbilder). Das Holzkästchen von Sancta Sanctorum (Wellen Abb. 15; Age 564 Abb. 76; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 206) zeigt nicht nur im Krippenbild eine Wölbung mit kleiner Öffnung, sondern kennzeichnet auch den Ort der ‚Frauen am Grabe' durch eine hohe Kuppel als Anastasis mit Grabeshöhle.

D. Repräsentatives Einzelbild. I. Verschiedene Bildorte. Auch in Ägypten existieren neben den zweizonigen Apsisprogrammen der Himmelfahrt solche, die allein M. mit Engeln u. Aposteln darstellen: Bawit, Kapelle 28: Madonna mit Clipeus zwischen Engeln (Wellen Abb. 33a; Ihm Taf. 18, 1); Sakkara, Zelle 1725: M. Lactans zwischen Engeln u. Büsten (Wellen Abb. 36a; Ihm Taf. 17, 1; Effenberger, Kunst 215; Zibawi aO. nr. 100); Sakkara, Zelle A: M. Lactans (Wellen Abb. 36b). – Diese Komposition ist auch auf einer Reihe koptischer Steinreliefs anzutreffen, deren funktionaler Kontext zu klären wäre (Brenk, Apse 95f; Kairo, Kopt. Museum: Madonna zwischen Engeln [Beckwith aO. (o. Sp. 101) nr. 113; Gabra / Eaton-Krauss aO. (o. Sp. 101) nr. 72; Török Abb. 177; Effenberger, Kunst Abb. 44]; Madonna zwischen Erzengeln u. Aposteln [Beckwith aO. nr. 112]; Madonna zwischen Erzengeln [ebd. nr. 111; Gabra / Eaton-Krauss aO. nr. 74]; M. Lactans zwischen Heiligen [Effenberger, Kunst Abb. 45; Zibawi aO. 49/51]). – Im Osten erscheint schon im Rabbula-Codex ein autonomes M.bild (Wellen Abb. 40; Freytag 2, Abb. 53), dessen Wiedergabe auf ein Standbild hinweisen könnte: M. hält das Kind auf dem Arm (beide sind nimbiert) u. steht auf einem Podest unter einer Baldachinarchitektur.

II. Typen eigenständiger Marienbilder. Innerhalb dieser eigenständigen Repräsentationsbilder begegnen verschiedene Typen von M.bildern: die stehende M. Orans, die Thronende mit Kind, M. Lactans, seltener M. mit Clipeus (s. oben). Isoliert stehen diese Typen dann mit ihren Varianten für die Ikonen zur Verfügung. Für die Entstehung, Entwicklung u. Ausprägung der Typen ist grundsätzlich zu beachten, dass ihre Be-

zeichnungen nicht einheitlich u. konsequent angewandt werden. Zunächst sind Haltung u. Gesten M.s namengebend für den Bildtyp wie bei den ältesten Typen der M. Orans u. M. Lactans. Auch die geglaubte Herkunft kann im Beinamen erkennbar sein, zB. M. Hodegetria bzw. M. Blacherniotissa für die M.bilder aus der Hodegon- bzw. Blachernenkirche in Kpel. Beischriften u. Ehrentitel geben ebenfalls Epitheta ab.

a. Maria Lactans. M. Lactans (Galaktotrophousa), d. h. die Stillende, Nährende, stets sitzend bzw. thronend; hauptsächlich in Ägypten verbreitet (Lechner 80), aber auch auf dem Marmorkrater aus Kpel (heute in Rom [s. o. Sp. 110]). Eine vieldiskutierte Frage ist die Beziehung zwischen Isis Lactans u. M. Lactans (Langener 260/76): Zum einen verbindet beide das allgemeine Kennzeichen der stillenden Mutter, zum anderen sind sie zugleich besondere Mütter, nämlich Gottesmütter. Isis nährt Horos (vgl. W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 589/91), aber auch den Pharao, der seine Legitimation als Gottkönig von der Göttin bezieht. Der Titel Theotokos, der nur christlich für M., nicht aber pagan verwendet wird (Klauser, Gottesgebärerin 1099), birgt deshalb für Nestorius (428/31 Patriarch v. Kpel) die Gefahr, M. als Göttin zu verstehen. Die überwiegende Mehrheit der frühchristl. Theologen, auch die Konzilsbeschlüsse, urteilen anders: Weil M. Theotokos ist, hat der Mensch teil am Göttlichen, u. sie ist umgekehrt die Garantin für die Menschwerdung Gottes. Theologisch wird nur der Titel Theotokos diskutiert, nicht die Bezeichnung Lactans. Bei der bildlichen Wiedergabe der M. Lactans finden sich keine Indizien, die auf eine Irritation oder Kritik an der ‚gefährlichen Ähnlichkeit' zielen. Der Bildentwurf könnte aber durchaus mit der Beziehung ‚göttliches Kind u. seine Mutter' spielen, weil dieses traditionelle Schema vertraut war u. verstanden wurde, freilich mit der Richtungsverschiebung von der Gottwerdung zur Menschwerdung (Langener 120/47).

b. Maria Regina. Ein spezieller M.typ hat sich in Rom entwickelt, in dessen Bezeichnung ‚M. Regina' sich seine entsprechende Ikonographie spiegelt (vgl. W. Fauth, Art. Himmelskönigin: o. Bd. 15, 226/33; zu M. Regina in Rom Osborne; Themelly). M. Regina, d. h. M. als Königin mit entsprechenden Attributen, bereits 432/40 in S. M. Maggiore, Rom (s. o. Sp. 111); im 7./8. Jh. dort verbreitet (zB. u. a. mehrfach in S. M. Antiqua: Palimpsestwand, Theodotoskapelle [Ihm Abb. 11]; San Clemente, Unterkirche [H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. (2004) Abb. 75]; S. Lorenzo Fuori le Mura [M. Andaloro, La pittura medievale a Roma 4 (Milano 2006) 40/4 mit Abb.; A. Muñoz, La basilica di S. Lorenzo fuori le mura (Roma 1944) Taf. 89a]; auch im Mosaik der Kapelle im Amphitheater von Durres [R. Gega, La chapelle de l'amphithéâtre de Durres: L'Albania dal tardoantico al medioevo. 1° coll. dell'Assoc. Ital. per lo Studio e la Conservazione del Mosaico = CorsRavenna 40 (Ravenna 1993) 527/36 mit Abb. S. 528]). Der Bildtyp wird theologisch gedeutet als Reflex (Ausdruck) der dyophysitischen Orthodoxie (gegen monotheistische u. ikonoklastische Strömungen) u. politisch als beginnende Emanzipation Roms von Byzanz.

c. Weitere Typen. (Lechner.) M. thronend mit Kind, frontal, schon in der Magierhuldigung des Repräsentationstypus, in der Apsis, in Nischen usw., gelegentlich auch Nikopoia genannt; M. Orans, die Betende, gedeutet als Fürsprecherin (Interzessorin) bei Christus, im Profil oder frontal, bereits im Pfingst- u. Himmelfahrtsbild (s. o. Sp. 112); M. mit Christusbild in Mandorla / Schild, sitzend oder stehend, ab Ende 6. Jh., besonders in Ägypten; M. als Imago Clipeata, M. als Büste im Schild. Die folgenden späteren Epitheta leiten sich von M.bildern in Kirchen in Kpel ab: M. Hodegetria, die Wegweiserin, M. als Halbfigur mit dem Kind auf dem (linken) Arm; M. Blachernotissa, M. mit dem Kind im Medallion (s. oben). Auf besondere Eigenschaften gehen die folgenden Bezeichnungen zurück: M. Glykophylusa, d. h. die Liebkosende; M. Eleusa, d. h. die ‚Gottesmutterrührung'; M. Platytera, d. h. die (den Schöpfer) Umfangende. Der Begriff Koimesis (lat.: Dormitio) bezeichnet den Tod M.s; der Bildentwurf kommt in der hier behandelten Zeitspanne noch nicht vor. – Büstenbilder mit der Darstellung M.s bezeugen auch gemalte Tondi (Sakkara, Kapelle B [Zabawi 94]), die zusammen mit anderen, aber auch isoliert vorkommen können (zB. Kairo, Kopt. Mus. [Gabra / Eaton-Krauss aO. nr. 75; vgl. ebd. nr. 128]); ähnliche Tondi in Mainz (Ägypten nr. 111). Vielleicht spielt auf ein solches Bild die Erzählung des Arculf (Adamn. loc. sanct.

3, 5 [CCL 175, 233f]) an, wo ein Bildnis der M. durch die Kloake verunreinigt u. der Blasphemie preisgegeben wird (W. M. Brashear / A. Breitenbach, Art. Kot [Latrine]: o. Bd. 21, 798).

E. Die Darstellung der Kirche. Mit Pfingsten ist M. textlich nur mittelbar verbunden (vgl. Act. 2, 1/4), wohl aber ist sie bei der Himmelfahrt zugegen (ebd. 1, 14; s. o. Sp. 113). Dass die Tradition ihren Wohnort auf dem Zion sucht (vgl. die Pilgerberichte), befördert die Vorstellung von der Verkörperung der Kirche in M. (K. S. Frank, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 77/9). Beide eint das Tertium ‚Jungfrau u. Mutter zugleich'. Daher ist es nur folgerichtig, dass die *Kirche als Personifikation die Ikonographie M.s übernimmt (E. Dassmann: o. Bd. 20, 1013f. 1016f). Das geschieht in zwei Varianten: als Frau im Maphorion (S. Sabina, Rom, Eingangswand, Mosaik der Ecclesia ex gentibus u. Ecclesia ex circumcisione; ebd. Relief der Holztür: G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] Taf. 4b. 68; Brenk, Apse 68; vgl. die Figuren im Apsismosaik von S. Pudenziana, Rom [ebd. Farbtaf. 19]) u. als kaiserlich geschmückte Gestalt (Bawit, Kapelle 17 [Wellen Abb. 32]), nimbiert, mit Krone u. Halsschmuck sowie Beischrift. Schließlich ist die Theotokos der Beweis für die Inkarnation u. somit Prototyp der Kirche.

F. Zusammenfassung. Wer die Ikonographie M.s darlegen will, sieht sich vor besondere Probleme gestellt: Im hier behandelten Zeitraum treten zunächst Szenen auf, in denen M. neben anderen vorkommt; erst allmählich wird ihre Person hervorgehoben u. schließlich finden wir sie isoliert. Diese Entwicklung vollzieht sich aber nicht geradlinig, sondern ein Einzelbild kann mit einem Zyklus kombiniert werden (zB. fünfteilige Diptychen). Zieht man die verschiedenen Gattungen in Betracht, so scheinen Denkmäler des privaten Bereichs (zB. Sarkophage, Elfenbeine, Textilien) ihrem Vorkommen im offiziellen u. sakralen Raum zeitlich voranzugehen (Monumentalkunst: Malerei, Mosaik). Umgekehrt gibt es Anzeichen dafür, dass die repräsentative Darstellung (zB. in Apsiden) auf bestimmte Objekte der Kleinkunst ihrerseits Einfluss nimmt (Ampullen, Textilien). Für die Komposition selbst lassen sich ikonographisch verschiedene Vorläufer bzw. Wurzeln feststellen (zB. Magierhuldigung, Pfingst- u. Himmelfahrtsbild). Für alle Szenen u. Motive gilt, dass sie je nach Gattung, Kontext u. Funktion unterschiedlich gewichtet u. geschätzt werden können. Spätestens beim Einzelbild stellt sich dann die Frage nach der Kultfähigkeit, wobei der Unterschied zwischen privatem u. offiziellem Umfeld bedacht u. jeder Fall einzeln geprüft werden muss (Brenk, Apse 57/107). Die genannten Aspekte durchkreuzen sich gleichsam ständig, was eine stringente Systematik erschwert.

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – Ägypten aus dem Wüstensand. Kunst u. Kultur der Christen am Nil, Ausst.-Kat. Hamm (1996). – A. Ahlquist, M., madre di Cristo, e altri madri presenti nell'arte funeraria paleocristiana: Sande / Hodne 9/32. – M. Al-Rawiné Kövári, Die Verkündigungsszene in der kopt. u. byz. Kleinkunst unter besonderer Berücksichtigung der Anwendung der Szene auf Textilien, Ampullen, Ringen u. Armbändern: Mélanges offerts à E. Varga = Bulletin du Musée Hongrois des Beaux Arts Suppl. (Budapest 2001) 369/79. – B. Brenk, The apse, the image and the icon. An historical perspective of the apse as a space for images = Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz B 26 (2010); Die frühchristl. Mosaiken in S. M. Maggiore zu Rom (1975). – A. Effenberger, Die Grabstele aus Medinet el-Fayum. Zum Bild der stillenden Gottesmutter in der kopt. Kunst: Forsch. u. Ber. Staatl. Museen zu Berlin 19 (1979) 158/68; Kopt. Kunst. Ägypten in spätantiker, byz. u. frühislam. Zeit (1975). – J. Engemann, Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 115/31. – U. Fabricius, Die Legende im Bild des ersten Jtsd. der Kirche. Der Einfluß der Apokryphen u. Pseudepigraphen auf die altchristl. u. byz. Kunst (1956). – R. L. Freytag, Die autonome Theotokos-Darstellung der frühen Jhh. 1/2 = Beitr. zur Kunstwissenschaft 5, 1/2 (1985). – T. Golgowski, On the iconography of the Holy Virgin represented on Faras Murals. Standing Virgin holding the Child on her arm: Études et Travaux 2 (1968) 296/312. – A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – D. Grassinger, Röm. Marmorkratere = Monumenta Artis Romanae 18 (1991). – A. Hermann, Das erste Bad des Heilands u. des Helden in spätantiker Kunst u. Legende: JbAC 10 (1967) 61/81. – Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. = ForschKunstgeschChrArch 4 (1960). – E. Jastrzebowska, Das antike Erbe in der Ikonographie der Kindheitsevangelien Christi: Boreas 16 (1993) 115/24. – H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelal-

terl. Mosaiken in S. M. Maggiore zu Rom (1966). – TH. KLAUSER, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103; Rom u. der Kult der Gottesmutter M.: JbAC 15 (1972) 120/35. – L. KOTZSCHE-BREITENBRUCH, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 172/216. – J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byz. et en Occident 1/2 = Académie Royal de Belgique. Mémoires. Collection in–4° 2, 11, 3ab (Bruxelles 1964/65). – L. LANGENER, Isis Lactans - M. Lactans. Unters. zur kopt. Ikonographie = Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 9 (1996). – G. M. LECHNER, Art. M.: RBK 6 (2005) 17/114. – P. P. V. VAN MOORSEL, Die stillende Gottesmutter u. die Monophysiten: E. Dinkler (Hrsg.), Kunst u. Geschichte Nubiens in christl. Zeit (1970) 261/85. – Ders. / M. HUIJBERS, Repertory of the preserved wall-paintings from the Monastery of Apa Jeremias in Saqqara: Miscellanea coptica = ActArchArtHist 9 (Roma 1981) 125/86. – P. J. NORDHAGEN, The origin of the washing of the child in the nativity scene: ByzZs 54 (1961) 333/7. – J. OSBORNE, The cult of M. Regina in early medieval Rome: Sande / Hodne 95/106. – J. RICHTER-SIEBELS, Die paläst. Weihrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Jesu, Diss. Berlin 1989 (1990). – G. RISTOW, Zur spätantiken Ikonographie der Geburt Christi: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1983) 347/59; Art. Geburt: RBK 2 (1971) 637/62. – S. SANDE / L. HODNE (Hrsg.), Mater Christi = ActArchArtHist 21 (Roma 2008). – H. G. SEVERIN, Oström. Plastik unter Valens u. Theodosius I: JbBerlMus 12 (1970) 211/52. – A. THEMELLY, Immagini di M. nella pittura e nei mosaici romani dalla crisi monotelita agli inizi della seconda iconoclastica (648/819): Sande / Hodne 108/38. – L. TÖRÖK, Transfigurations of Hellenism. Aspects of late antique art in Egypt AD 250/700 = Probleme der Ägyptologie 23 (Leiden 2005). – K. URBANIAK-WALCZAK, Die ,conceptio per aurem'. Unters. zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat = Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 2 (1992). – VOLBACH, Elfenbeinarb.[3]; Frühchristliche Kunst (1958). – G. A. WELLEN, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristl. Zeit (Utrecht 1961).

Claudia Nauerth.

Maria II (Maria von Magdala) s. Dirne: o. Bd. 3, 1209; Epiphanie: o. Bd. 5, 870. 880. 906; Jünger: o. Bd. 19, 292/6. 317/9.

Maria III (Naturwissenschaftlerin) s. Alchemie: o. Bd. 1, 241. 245. 249; Chemie: o. Bd. 2, 1068.

Marianiten (Kollyridianer) s. Brot: o. Bd. 2, 629f; Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1079f.

Marienfeste s. Begleitfeste: o. Bd. 2, 87f; Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1088f. 1094f; Hypapante: o. Bd. 16, 946/56; Lupercalia: o. Bd. 23, 707.

Marinos I (Geograph) s. Geographie: o. Bd. 10, 171f; Karte (Kartographie): o. Bd. 20, 206/9.

Marinos II (Neuplatoniker) s. Platon, Platonismus; Proklos.

Marius Mercator s. Italia II: o. Bd. 18, 1351f; Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum): o. Bd. 19, 487; Pelagius, Pelagianer.

Marius Victorinus.

A. Biographie. *Hieronymus zufolge hat M. V., wohl gebürtig aus Africa, in Rom unterrichtet, wofür ihm 354 eine Statue auf

dem Trajansforum errichtet wurde (vir. ill. 101 [206 Ceresa-Gastaldo]; chron. zJ. 354 [GCS Eus. 7^2, 239]); Hieronymus datiert dieses Ereignis in die Regierungszeit des *Constantius II, zeitgleich zum Wirken des Grammatikers Donatus sowie zu seiner eigenen Kindheit (me puero: in Gal. prol. [PL 26, 332]). Aus der Bemerkung, M. V. sei in extrema senectute Christ geworden (vir. ill. 101 [206 C.-G.]), lässt sich kein Geburtsdatum ableiten. Die in einigen Hss. bezeugten Bezeichnungen vir clarissimus u. rhetor urbis Romae könnten historisch zutreffen, die Inschrift einer Enkelin nennt ihn Victorinus rhetor (CIL 6, 31 934). Wertet Hieronymus die Pauluskommentare des M. V. als schwer verständlich ab, führt ihn *Augustinus als Vorbild der *Bekehrung zum Christentum an (conf. 8, 2 [CCL 27, 114/6]; P. Frassinetti, Le Confessioni agostiniane e un inno di Mario Vittorino: GiornItFilol 2 [1949] 50/9). Er berichtet, dass sich M. V. längere Zeit zum Christentum hingezogen gefühlt habe, aber erst spät unter dem Einfluss des Simplicianus die Taufe empfangen u. dabei das Glaubensbekenntnis öffentlich (u. nicht in einem Nebenraum) bekannt habe (Aug. conf. 8, 2, 4 [CCL 27, 116]). Das Edikt Julians, das christlichen Rhetoren die Behandlung paganer Stoffe in öffentlichen Schulen verbot (Cod. Theod. 13, 3, 5 vJ. 362; Iulian. Imp. ep. 61c [42] [1, 2, 73/5 Bidez]), traf auch M. V. Als Augustinus 386 von ihm hört, ist er schon länger tot (conf. 8, 2, 1 [CCL 27, 114]); sein genaues Todesjahr ist unbekannt. M. V. ist der einzige Schriftsteller der lat. Antike, von dem sich definitiv nicht-christliche Werke aus der Zeit vor der Hinwendung zum Christentum sowie christliche Werke erhalten haben (für die unter dem Namen des *Fulgentius überlieferten Schriften ist unklar, ob sie auf eine Person zurückgehen; bei Firmicus Maternus ist unsicher, ob er bei der Abfassung der Mathesis schon Christ war).

B. Rhetorische Werke. Ein Corpus rhetoricum Victorini hat es in den Hss. vermutlich nie gegeben. Die Werke, die teilweise verloren sind, haben eine disparate Überlieferungsgeschichte.

I. Authentische Schriften. a. Ars grammatica. H. Dahlmann, Zur Ars grammatica des M. V. (1970). – Von der Schrift ist nur ein Teil erhalten, u. zwar in drei Hss. aus dem 9. Jh. die Kapitel 1/4 (De arte, De voce, De litteris, De orthographia; das vierte Kapitel ist auch selbständig überliefert; vgl. I. Mariotti, Marii Victorini Ars grammatica [Firenze 1967] 39/42) u. der Anfang von Kapitel 5 (De syllabis). Dann folgt die Metrik eines sonst unbekannten Aelius Festus Aphthonius (nicht zu verwechseln mit dem Rhetor Aphthonius, den Liban. ep. 1065 kennt), ein vierbändiges Werk, am Anfang durch die Victorinusschrift ersetzt (der zweite Teil des Kapitels De syllabis ist dann bereits Aphthonius) u. um zwei Appendices ergänzt, eine Übersicht über die Nomenklatur der Metrik bei *Horaz u. eine kurze Definitionsliste zu Begriffen aus der Metrik (beide wohl Aphthonius gehörig; vgl. Hadot, Recherches 62/8).

b. Kommentar zu Ciceros De inventione. 1. Allgemeines. Der Kommentar zu Ciceros De inventione ist das umfangreichste erhaltene Werk des M. V. Die Schrift ist durch Cassiod. inst. 2, 2, 10 bezeugt (das Vorkommen des Namens Fabii bzw. Fabii Laurentii in einem Teil der Hss. hat Hadot, Recherches 74/6 erklärt). Es handelt sich um einen fortlaufenden Kommentar, der nach der Einleitung (CCL 132, 5, 4/7, 80) unterschiedlich lange Abschnitte in Lemma-Form kommentiert. Hintergrund ist die lectio des klass. Schulbetriebs. Im Fortschreiten des Kommentierens nehmen die paraphrasierenden Passagen zu, entsprechend wird Ciceros Text nicht mehr zitiert, sondern nur noch inhaltlich erläutert. Gleichzeitig nehmen Erläuterungen einzelner Begriffe u. Ausdrucksmöglichkeiten ab.

2. Kommentartechniken. a. Beschreibung des Vorgehens Ciceros. Eine Aussage wird beschrieben als Beginn einer Argumentation (1, 2 [CCL 132, 14, 2/5]; 2, 2 [180, 1/3] u. ö.) oder inneren Ordnung (1, 9 [55, 95/7] u. ö.) oder als Erfüllung einer vorher erfolgten Ankündigung (1, 2 [23, 286/90]; 1, 7 [45, 37/9] u. ö.). Dabei nutzt M. V. Ciceros Querverweise auf bereits Gesagtes (1, 1 [12, 132/5] u. ö.) oder noch zu Erläuterndes (1, 7 [46, 65/8] u. ö.). Ausführlich geht M. V. auf die Argumentationen ein, die er als drei- (1, 10 [62, 119/50]), vier- (1, 10 [59, 44/60, 68; 64, 193/221) oder fünfteiligen (1, 9 [56, 122/58, 77]) Syllogismus erklärt (vgl. auch 1, 34 [155, 31/50]). Außerdem analysiert M. V., wie Cicero selbst seine Argumentation aufbaut (1, 10 [61, 89/98] u. ö.), oder redet Cicero sogar direkt an (1, 10 [58, 1/7]). Oft erläutert er den Text durch Verweis auf weitere Cicero-

schriften (vgl. Index auctorum: CCL 132, 303) bzw. Beispiele in den Reden (1, 28 [128, 59/129, 84] u. ö.) u. führt Begriffsunterscheidungen in anderen Schriften Ciceros an, etwa die doppelte Bedeutung von honestum in De officiis (3, 13/7). Dies wird durch Zitate aus anderen Schriftstellern illustriert, vor allem den klass. Schulautoren Vergil, Sallust u. Terenz (vgl. Index auctorum: CCL 132, 303; Horaz u. Ovid fehlen).

β. Kommentierung einzelner Wörter u. Wendungen. 1) Wörter werden durch ihre *Etymologie erklärt (1, 1 [10, 88f]; 2, 4 [185, 87f] u. ö.) oder in lexikographischer Manier aufgefächert (zB. 1, 5 [33, 3/10]; 1, 11 [69, 158/60]; 1, 12 [71, 40/6]; 1, 24 [106, 60/108, 99]; 1, 28 [132, 171/7]). Außerdem erklärt M. V. Wörter vom Sprachgebrauch Ciceros aus (1, 8 [47, 30/48, 33; 48, 60/3] u. ö.) oder durch den Vergleich mit einer Alternativformulierung (1, 1 [10, 70/2; 12, 151/5]; 1, 29 [136, 15/9] u. ö.). Eine Abfolge von zwei, oft durch et o. ä. verbundenen Begriffen wird erklärt, indem der Unterschied beider Begriffe benannt (zB. 1, 1 [11, 104/7; 14, 190/2]; 1, 3 [26, 70/2]; 1, 8 [52, 166/70]; 1, 11 [68, 135/69, 142]) oder beide Begriffe auf zwei andere Termini des Kontextes bezogen werden (1, 1 [12, 150f]; 1, 2 [19, 158/60] u. ö.), aber auch als Teilsynonymie (1, 2 [16, 65/73] u. ö.) oder durch den Bezug auf eine zugrunde liegende Ordnung oder Relation (1, 1 [10, 86/8]; 1, 9 [56, 112/20] u. ö.). Wendungen oder ganze Satzteile werden durch Paraphrase erläutert (zB. 1, 5 [36, 89/37, 115]), die mehr oder weniger stark mit Zitaten u. Wendungen aus dem Cicerotext durchsetzt ist (zB. 1, 23 [104, 21/36]). Dabei gibt M. V. des Öfteren zunächst die Kernthese eines Abschnittes wieder u. kommentiert dann die einzelnen Wendungen (zB. 1, 3 [24, 1/25, 33]; 1, 4 [29, 25/31, 73]; 1, 8 [47, 4/48, 37]). Die Paraphrase kann auch eine zugrunde liegende Ordnung sichtbar machen u. daher auch in durchzählbare Gedankenschritte zerlegt werden (1, 4 [29, 25/31]; 1, 26 [117, 39/118, 52] u. ö.). Sie kann durch inquit o. ä. unterbrochen werden (1, 6 [41, 21/4]; 1, 10 [63, 156/62] u. ö.), dabei in die 2. Pers. Sing. oder die 1. Pers. Plur. (1, 31 [150, 19/33] u. ö.) oder auch direkt in die 1. Pers. ‚ex persona Ciceronis' wechseln (1, 6 [42, 71]). An anderen Stellen nimmt die 1. Pers. Plur. auf die Schulsituation Bezug (1, 2 [20, 178/82]; 1, 5 [37, 131/38, 138]). 4) M. V. benutzt viele Beispiele, so besonders mit verschiedenen Berufsgruppen (Athlet: 1, 2 [19, 167/9]; Arzt: 1, 5 [37, 109/21; 38, 150f]; Schmied: 1, 5 [38, 147/9]; verschiedene Berufsfelder: 1, 25 [116, 32/6]) u. Dingen des alltäglichen Lebens (Honig: 1, 2 [23, 303/25, 305]; Kleidung: 1, 2 [24, 309/11]; Schreibblätter: 1, 14 [74, 79/88] u. ä.). Hinzu kommen der Bereich der Geschichte (zB. 1, 3 [28, 114/8]), besonders die bei Cicero genannte röm. (zB. 1, 4 [29, 9/13]; Verres: 1, 11 [65, 18/20; 69, 142/6]; Catilina: 1, 25 [115, 108f]), u. Sagen u. Mythen (zB. 1, 20 [90, 65/7]; 1, 22 [100, 86/101]).

γ. Gebrauch von Definitionen u. Handbuchwissen. M. V. benutzt auch Tafelbilder, die in die Hss. übernommen wurden (zB. nach 1, 5 [38, 142]; 1, 21 [94, 7]; 1, 24 [109, 141]; 1, 29 [140, 149]; 1, 30 [149, 161]), greift auf allgemeine Definitionen (vgl. 1, 14 [bzw. 15?] [75, 111f]; die in der Edition von K. Halm vergessene Kapitelzählung 1, 15 fehlt auch bei A. Ippolito, CCL 132) u. Handbuchwissen zurück (zB. 1, 1 [8, 18f; 10, 85f; 12, 149]). Er streut kurze Sacherläuterungen, allgemeine Belehrungen, Sentenzen u. schulbuchartiges Wissen ein (zB. 1, 2 [22, 242/55; 23, 284f]). Dies gilt besonders für die Rhetorik, die in lehrbuchartiger Form vermittelt wird: So wird etwa an eine Vorschrift Varros erinnert (1, 4 [32, 120/33, 141]), indem die fünf loci der inventio u. die Teile der Rede überhaupt in Erinnerung gerufen werden (1, 8 [47, 4/12]); die klass. sieben Fragen eines wahren Sachverhalts (1, 21 [94, 6/10]; 1, 24 [106, 36/8]), das argumentum (probabile argumentum: 1, 29 [141, 152/70]; argumentum u. quaestio: 1, 37 [157, 2/158, 27]), die praefatio (2, 1 [179, 6/14]), die narratio (1, 20 [88/90, 21/59]), die fünf modi reprehensionis u. die vier modi der confirmatio (beides zusammen: 1, 43 [167, 118/38]) werden schulbuchartig vorgeführt. Hinzu kommt Handbuchwissen aus Fachwissenschaften, etwa der Astrologie (1, 26 [121, 168/122, 95]) oder Philosophie (1, 2 [14, 5/15, 16. 34f]; 1, 29 [137, 60/138, 70]). Dabei wird doxographisches Material benutzt, etwa wenn Aristoteles' *Kategorienlehre (1, 9 [54, 61/55, 71]), seine Lehre von den opposita (1, 28 [130, 122/131, 31]) oder seine Unterscheidung von substantia u. accidentia genannt werden (1, 14 [bzw. 1, 15?] [74, 76/75, 107]). Für die Logik benutzt M. V. die dihäretische Definitionsmethode (vgl. dazu 1, 14 [73, 43/6]), die dem Vorgehen des Porphyrius in seiner Isagoge entspricht (zB. 1, 10 [74, 72/85]; 1, 24 [109,

139f] u. das Tafelbild; vgl. P. Mueller-Jourdan, Art. Logik: o. Bd. 23, 318f).

δ. Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen. Im Vordergrund steht Ciceros Kritik an Hermagoras (zB. 1, 6 [41, 16/29; 43, 81/91; 43, 102/44, 33]; 1, 9 [53, 9/54, 38]). Hinzu kommen Abgrenzungen gegen Gorgias v. Leontinoi (1, 5 [40, 207/11]), Marcomannus (1, 5 [37, 118/29]) u. ungenannte multi (zB. 1, 14 [73, 33/5]; 1, 35 [156, 1/16]). In diesem Zusammenhang wird doxographisches Material als abzulehnende Meinung referiert u. gegen den Cicerotext abgegrenzt (zB. 1, 5 [35, 66/71]; 1, 24 [109, 124/38]). Interessant ist die beiläufige Polemik gegen die Vorstellung der Christen von der Jungfrauengeburt u. der Auferstehung als etwas, das von einigen akzeptiert werde, obwohl es eigentlich unmöglich sei (1, 29 [137, 65/138, 69]).

c. De definitionibus. Die Echtheit von De definitionibus ist durch Hss., Boethius, Cassiodor (Hadot, Recherches 163; zu den Reminiszenzen in Cassiodors Psalmenhomilien: ebd. 365; Boeth. top. Arist. 3 [PL 64, 1098A/100B]; vgl. Hadot, Recherches 363f) u. *Isidor von Sevilla sowie durch den Hinweis des Autors (defin. 9, 13/6 [59 Pronay mit Komm. zSt.]), dass er auch die Isagoge des Porphyrius übersetzt habe, gesichert (Th. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana [1888] 12). Die Schrift ist eine Ergänzung zum nicht erhaltenen Kommentar zu Ciceros Topica.

II. Unsichere u. unechte Schriften. a. Scaurusexzerpte. Nicht eigentlich Victorinustext, sondern nur ein auf ihn zurückgehendes oder u. a. durch ihn bearbeitetes Schulbuch scheinen die Scaurusexzerpte zu sein. P. L. Schmidt: ders. / R. Herzog (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 (1989) 109/11 hält eine Neuedition für erforderlich, die die unterschiedliche Überlieferung der mit dem Namen des M. V. verbundenen Exzerpte mit denen des Audax zusammenstellt (vgl. vorläufig GrammLat 6, 187/215; 7, 315/49).

b. De ratione metrorum. Die Echtheit von De ratione metrorum ist umstritten. P. Hadot hat die Verfasserschaft durch M. V. ausgeschlossen (Recherches 70), P. L. Schmidt befürwortet sie hingegen (ders. / Herzog aO. 345f). Er hebt vor allem eine Stelle hervor, an der der Vf. ein Programm für die Ausbildung als Rhetor konzipiert, das sich mit den belegten rhetorischen Werken von M. V. auffallend stark deckt (ebd. 346).

c. De soloecismo et barbarismo. Sicher nicht von M. V. stammt die Schrift De soloecismo et barbarismo, die als Anhang an Consentius' Ars de barbarismis et metaplasmis (GrammLat 5, 386/404) überliefert u. in einer Hs. ‚uictō' zugeschrieben ist. Sie wird sonst einem gewissen Probus zugewiesen, vermutlich ein späteres Pseudonym. Es handelt sich wohl um einen Text des Palladius aus dem 4. Jh. (ebd. 5, 395/8 enthält nur De barbarismo u. nennt im Titel Palladius neben Scaurus; die Zuschreibung der Scaurusexzerpte an M. V. könnte die Zuschreibung auch dieser Schrift verursacht haben).

d. De finalibus metrorum. Sicher unecht ist die Schrift De finalibus metrorum (GrammLat 6, 229/41), die in den Hss. einem gewissen Metrorius oder Metrorius Massiminus zugeschrieben ist (Mariotti aO. [o. Sp. 124] 46).

III. Verlorene Schriften. Ein Kommentar zu Ciceros Topica sowie das Werk De syllogismis hypotheticis, das ebenfalls der Cicero-Kommentierung angehört, sind nicht erhalten. Ob M. V. noch weitere Werke Ciceros kommentiert hat, ist ungewiss (einziger Hinweis ist Hieron. adv. Rufin. 1, 16 [CCL 79, 15], der von Victorini in dialogos eius [scil. Ciceronis] spricht, was jedoch unspezifisch ist; Hadot, Recherches 211/4).

a. Kommentar zu Ciceros Topica. Die Existenz eines vierbändigen Kommentars zu Ciceros Topica ist durch die Zusammenfassung bei Boethius (in top. Cic. 1 [PL 64, 1041B]) bezeugt. Demnach hat sich Buch 1 mit dem Proömium (Cic. top. 1, 1/5), Buch 2 mit der Aufgabe der Topik (ebd. 2, 6/8) u. Buch 3f mit der Beschreibung der Topica (ebd. 2, 8/4, 23) beschäftigt. Cassiodor lag also ein unvollendeter Kommentar vor; als Ergänzung wurden die Schriften De definitionibus u. De syllogismis hypotheticis benutzt. – Hadot, Recherches 115/40 hat, ausgehend von der Zusammenfassung bei Boethius, versucht, in den Parallelen zwischen Cassiodor u. *Martianus Capella ‚Spuren' des Topica-Kommentars nachzuweisen. Doch differiert die Formulierung der argumenta so stark, dass sich kaum Rückschlüsse auf M. V. ziehen lassen.

b. De syllogismis hypotheticis. Diese Schrift lag Cassiodor noch vor, der für eine genauere Erläuterung der modi der hypothetici syllogismi auf dieses Werk verweist (inst. 2, 3, 13). Anlass für diesen Verweis ist

die Auflistung von sieben modi unmittelbar vorher. Diese entsprechen zwar den modi conclusionis bei Cicero (top. 53/7), Cassiodor nennt sie jedoch hypothetici syllogismi (der Begriff könnte auf M. V. zurückgehen) u. stellt sie mit einprägsamen Beispielschlüssen vor. Allerdings nennt Martianus Capella den Schluss gerade condicionalis syllogismus u. unterscheidet sich auch in den Beispielen (4, 414/20). Demnach lässt sich lediglich vermuten, dass es eine an Cicero (top. 53/7) anschließende Systematisierung der Konditionalschlüsse gegeben hat, die die ältere (stoische) Systematisierung ersetzt hat. Ob diese auf M. V. zurückgeht oder durch De syllogismis hypotheticis nur erläutert wurde, ist nicht entscheidbar.

IV. Übersetzungen. Zusätzlich zu den rhetorischen Werken des M. V. ist seine Übersetzungstätigkeit zu nennen, für die keine direkte hsl. Tradition besteht. – Gesichert ist die Übersetzung der Isagoge des Porphyrius. Boethius sagt am Ende der 2. Auflage seines Isagoge-Kommentars, dass der erläuterte Text zuerst von dem Rhetor M. V., dann von ihm selbst übersetzt u. mit einer doppelten Erläuterung (gemina expositione) erklärt worden sei (in Porph. comm. sec. 5, 24 [CSEL 48, 347f]). Die erste Auflage beginnt mit einem fiktiven Dialog, in dem ein gewisser Fabius Boethius um die Erläuterung der Isagoge bittet, die einst M. V. übersetzt haben soll (dicitur transtulisse; in Porph. comm. pr. 1, 1 [ebd. 4]). Im Laufe der Auslegung macht Boethius mehrfach auf die Differenz zwischen Porphyrius u. M. V. aufmerksam (ebd. 1, 10 [23]; vgl. zum Victorinustext als dem auszulegenden Text ebd. 1, 13 [35]), kritisiert M. V. (1, 21 [64]; 2, 6 [94f]) u. stellt einen verbessernden Eingriff des M. V. in Frage (1, 12f [33. 35f]). Die Zitation des victorinischen Isagoge-Textes durch Boethius ist nur teilweise wörtlich; vor allem in der 2. Hälfte lässt Boethius in den Text seine Paraphrase einfließen, so dass die Rekonstruktion der M. V.-Übersetzung nur zT. möglich ist. – Weitere Übersetzungen sind bei Cassiod. inst. 2, 13, 18 bezeugt, doch gehen an der betreffenden Stelle die Cassiodor-Hss. auseinander. Hadot, Recherches 110/2 hat zu diesem Textabschnitt die Hypothese aufgestellt, dass sich die beiden Hss., die unter ω subsumiert werden, jeweils auf die prima editio der Boethiuskommentare, die Hs. Ω auf die secunda editio beziehen. Das ist in Ω zumindest für Boethius' Kommentare zur Isagoge u. zu Περὶ ἑρμηνείας wegen der Buchaufteilung sicher. Daraus ergibt sich: Für die Kategorienschrift behauptet ω, dass Boethius sie übersetzt u. kommentiert habe. Die erhaltene Kommentierung umfasst nicht drei, sondern vier Bücher, ist aber in den Hss. als prima editio gekennzeichnet. Dass Boethius eine secunda editio seines Kategorienkommentars verfasst hat, ist denkbar. Die Zuweisung der Übersetzung u. des Kommentars in Ω an M. V. dürfte somit falsch sein. Bei der Zuschreibung der Übersetzung von Περὶ ἑρμηνείας an Boethius ist das Adjektiv supramemoratus in ω auffällig, durch das eventuell auf einen weiter entfernt zitierten Autor, zB. M. V., verwiesen werden sollte (inst. 2, 13, 13); dabei scheint jedoch statt Victorinus patricius (so Hs. D) geschrieben u. mit dem patricius Boethius identifiziert worden zu sein. Immerhin wird in der Hs. D wenige Zeilen später erneut der Name des M. V. mit patricius verwechselt (als Vf. von De syllogismis hypotheticis, doch ist M. V. als Autor inst. 2, 13, 13 unstrittig). Es könnte sein, dass Cassiodor diesen Fehler in ω verbessern wollte, weil er ja die Übersetzer zu nennen beabsichtigte. Dann käme M. V. als Übersetzer von Περὶ ἑρμηνείας sehr wohl in Frage. In welcher Form Boethius diese Übersetzung benutzt hat, ist nicht mehr zu klären.

C. Theologische Werke. I. Trinitätstheologische Schriften. Während die Epistola prima Candidi sowie die Schrift Ad Candidum Arrianum in mehreren Hss. erhalten sind, finden sich die übrigen trinitätstheologischen Schriften nur in einer Hs. (Berol. Phillipps 1684 [9./10. Jh.]) sowie in der von J. Sichard erstellten editio princeps (Basel 1528) überliefert; in ihr hat Sichard eine heute unbekannte Hs. benutzt; De homoousio recipiendo ist zusätzlich in Cod. Paris. Lat. 13 371 (10. Jh.) erhalten.

a. Adversus Candidum Arrianum. Die Schrift reagiert auf die Epistola prima Candidi Arriani (CSEL 83, 1, 1/14). Für letztere ist von P. Nautin (Candidus l'Arien: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac [Paris 1964] 309/20) u. M. Simonetti (Nota sull'Ariano Candido: Orpheus 10 [1963] 151/7) die Echtheit bestritten worden. M. V. habe sie nur fingiert, um die eigene Entgegnung wirkungsvoller folgen zu lassen.

Dann ist erklärt, wieso die Epistola secunda Candidi Arriani (CSEL 83, 1, 49/53), auf die M. V. mit den Büchern Adv. Arium reagierte, lediglich aus Zitaten von Ariustexten besteht, denn dies ist in den 50er u. 60er Jahren des 4. Jh. nur als Mittel der Polemik vorstellbar. – Gegen die Hypothese des fingierten Candidusbriefes spricht, dass ein erheblicher Teil der Argumente aus der Epistola prima Candidi in der Antwort nicht widerlegt wird, so gerade auch deren Kernthese, derzufolge man das Verhältnis zwischen Vater u. Sohn nicht als generatio beschreiben kann (Candid. gen. div. 1 [CSEL 83, 1, 1f]). Um dies zu zeigen, führt das Schreiben elf modi von generatio auf, für die jeweils gezeigt wird, wieso sie zur Beschreibung der Relation zwischen Vater u. Sohn unangemessen sind. Dies gilt nun auch explizit für ein Zeugungsverhältnis iuxta imaginem (ebd. 6 [7f]). Ergebnis: Der Sohn ist nicht durch eine generatio, sondern durch eine operatio zustande gekommen, ist also primum opus et principale dei (ebd. 10 [12f]). Diese Kernthese taucht in der Widerlegung nur am Rande auf (Mar. Victorin. gen. div. verb. 29f [CSEL 83, 1, 44/6]) u. wird dabei sofort von der homöischen Position unterschieden, wie sie im Sermo Arrianorum (ClavisPL[3] 701), bei Maximinus oder bei Palladius v. Ratiaria zu erkennen ist; die Homöer nehmen zwar einen Unterschied zwischen Vater u. Sohn an, bezeichnen den Sohn jedoch als genitus, als imago u. similis (serm. Arian. 10 [CSEL 92, 37, 73f]; Schol. Arian. 86 [SC 267, 272, 1/31]; Aug. coll. c. Maximin. 15, 15 [CCL 87A, 444/7]). Zu den inhaltlichen Abweichungen kommen weitere Indizien, etwa, dass die Form der Bibelverse abweicht (zB. Act. 2, 36 oder Prov. 8, 22). Beides spricht eher gegen eine fingierte Schrift. – Auffällig sind an der Epistola prima Candidi die Verwendung der Triade esse, vivere, intellegere, die auch M. V. in Adv. Arium benutzt, sowie einige eigenwillige Begriffsbildungen, etwa das Nebeneinander von exsistentia u. exsistentialitas. Durch die Entdeckung der Parallele zwischen adv. Arium 1b (CSEL 83, 1, 142/67) u. dem kopt. Zostrianus (s. u. Sp. 134f) ergibt sich jedoch die Überlegung, dass sich beide, Candidus wie M. V., in einem intellektuellen Milieu bewegt haben könnten, in dem spekulative Begriffsbildungen gängig waren. Damit deutet sich als Hypothese an, in Candidus keine fingierte Person, sondern den seltenen Vertreter eines lat. Anhomöertums zu sehen.

b. Adversus Arium. 1. Allgemeines. Die umfangreiche Schrift Adv. Arium besteht aus vier Büchern, wobei das erste in zwei Teile zerfällt. Der Charakter dieser insgesamt also fünf Teile ist unterschiedlich. Die ältere These Hadots (Porphyre 79/143), derzufolge M. V. über Passagen hinweg Porphyrius ausschreibe, ist a) durch die umstrittene Zuschreibung des anonymen Parmenideskommentars an Porphyrius belastet (G. Bechtle, The anonymous commentary on Plato's ‚Parmenides' [Bern 1999]; K. Corrigan, Platonism and gnosticism. The anonymous commentary on the Parmenides: J. D. Turner / R. D. Majercik [Hrsg.], Gnosticism and later Platonism [Atlanta 2000] 141/77) u. b) zumindest für die zentrale Passage adv. Arium 1b, 49f (CSEL 83, 1, 143/6) unzutreffend (s. unten). Entsprechend ist die Zurückführung des philosophischen Materials in Adv. Arium auf Porphyrius insgesamt bezweifelt worden.

2. Buch 1a. Buch 1a reagiert auf die Epistola secunda Candidi, die nur aus zwei Exzerpten aus den Dokumenten 1 (15). 8 (4) (AthanWerke 3, 1, 1, 1/3. 15/7) besteht. Dass Candidus dort explizit auf Arius rekurrierte, ist historisch unwahrscheinlich. Sehr wahrscheinlich hat M. V. selbst diese Exzerpte zusammengestellt, um seine gegen Homöer u. Homöusianer gerichtete Trinitätslehre als Schrift Adv. Arium entwerfen zu können. Entsprechend beginnt M. V. kurz mit einem knappen Referat, das die Theologie des Arius u. des Eusebius v. Nikomedien beschreiben soll, um dann einen Schriftbeweis zu führen. Dieser Schriftbeweis, dem das Zitat von Eph. 3, 14/21 vorausgeschickt wird, beginnt mit dem Joh.-Ev., das besonders ausführlich bearbeitet wird, dann folgt das Mt.-Ev. (ab adv. Arium 1, 15 [CSEL 83, 1, 75/7]), dann Paulus: Römerbrief, die beiden Korintherbriefe, darin eingeschoben eine Ausführung zu Gen. 1, 26 (ebd. 1, 20 [85/8]), dann sehr knapp Epheser-, Galater- u. Philipperbrief (bes. zum Philipperhymnus), Kolosserbrief u. der erste Timotheusbrief, ergänzt um eine Erläuterung zu Jes. 45, 14f. – Danach setzt sich M. V. mit den Homöusianern auseinander (adv. Arium 1, 28/30 [CSEL 83, 1, 102/7]), um anschließend den Begriff ὁμοούσιος näher zu erläutern. Dieser sei erst jüngst ‚erfunden' worden; die Be-

hauptung, der Begriff sei älter als das Nizänum, weist M. V. zurück (ebd. 1, 28 [103, 12/22]). M. V. richtet sich an den Hauptvertreter der Homöusianer, den er in der 2. Pers. Sing. anspricht (erst ebd. 1, 45 [137, 23] wird als Sprecher der Homöusianer Basilius genannt; der Plural Basilii ist textkritisch unsicher u. verweist nicht auch auf Basilius v. Caes.). Intention der Homöusianer sei, die verschiedensten Häresien (Paul v. Samosata, Markell v. Ankyra u. Photin, Valens u. Ursacius als Vertreter der homöischen Richtung: 1, 28 [104, 33f]) durch das ὁμοιούσιος zu besiegen u. den Irrtum, den das ὁμοούσιος nahelege (Vater u. Sohn als aus einer *Materie hervorgehend), auszuschließen (1, 29 [105, 9f]). Dem Basilius v. Ankyra unterstellt er zudem gekränkte Eitelkeit (1, 28 [104, 27/9]) u. Herrschsucht gegenüber den Afri et Orientales (1, 29 [105, 1/6]). Auch die Homöusianer benutzten ja den Begriff substantia bei ihrer Betonung der similitudo, reduzierten aber die Übereinstimmung zwischen Vater u. Sohn auf Qualitäten. Eine Ähnlichkeit in der substantia als solche gebe es nicht, vielmehr sei das, was aufgrund der substantia ähnlich ist, wesenhaft identisch (1, 30 [107, 4/10]). Hierauf bezieht M. V. gerade auch die imago-Relation (1, 30 [107, 10/7]). Anschließend weist M. V. nach, dass der Begriff nicht unbiblisch ist (der Begriff οὐσία wird mit den üblichen Belegen Mt. 6, 11 u. Tit. 2, 14 versehen [adv. Arium 1, 30 (CSEL 83, 1, 108, 36/109, 48)]; hinzu kommt Jer. 23, 18. 22: adv. Arium 1, 30 [CSEL 83, 1, 109, 48/58]). Bei den Ausführungen wird bereits das für M. V. grundlegende Konzept deutlich, dass der Vater eine motio hat, die sich genauer als vita u. intellegentia, als Sohn u. Geist verstehen lässt (ebd. 1, 32 [113, 44/114, 57. 114, 72/115, 78]). Parallel zum Begriff der motio deutet M. V. den Begriff λόγος u. verteidigt sich gegen den Vorwurf, die nizänische Position sei patripassianisch (ebd. 1, 44 [134, 1/136, 50]). Seine Theologie kennzeichnet er so als Mittelweg zwischen den *Arianern u. denen, die Christus als Seiendes in die Schöpfung einordnen, einerseits, den Patripassianern, Anhängern Markells u. Photins u. den Homöusianern andererseits (interessanterweise werden hier die Homöer nicht wieder genannt; den Homöusianern wird als Gemeinsamkeit mit Arius vorgeworfen, anstelle der generatio eine factura des Sohnes anzunehmen [1, 45 (136/8)]).

3. Buch 1b. a. Parallele zum kopt. Zostrianus. Für Buch 1b war die Entdeckung Hadots bahnbrechend, dass wörtliche Parallelen zum kopt. Zostrianus (NHC VIII, 1) bestehen (vgl. M. Tardieu, Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de M. V. [Bures-sur-Yvette 1996] 15/7). M. Tardieu hat dies aufgegriffen, in einer Synopse vertieft u. für die Textrekonstruktion des Zostrianus nutzbar gemacht (ebd.). Die Diskussion um diese Parallele hat zu verschiedenen Hypothesen geführt. Die Mehrzahl der Forscher ist der Ansicht, den parallelen Textpassagen liege eine gemeinsame Quelle zugrunde. Die Eigenart dieser Quelle wird dabei unterschiedlich bestimmt: Der Vorschlag Tardieus selbst, als Vf. der gemeinsamen Quelle Numenios v. Apameia zu vermuten, ist in der Forschung auf keine Zustimmung gestoßen. J. Turner: C. Barry u. a. (Hrsg.), Zostrien (NH VIII, 1) (Québec 2000) 32/225 hat sich dafür ausgesprochen, in der gemeinsamen Quelle philosophisches Material zu sehen, das im kopt. Zostrianus bewusst eingebaut worden sei, um den philosophischen Charakter des sethianischen Systems zu erhellen. Das erkennbare philosophische System sei mittelplatonischer Provenienz u. beruhe auf einer bestimmten Deutung von Platos ‚Parmenides' (ebd. 210; Hypothese der ‚Middle-Platonic Common Source'). L. Abramowski votiert dafür, in der gemeinsamen Quelle einen gnost. Text zu sehen, der in bestimmten Kreisen Roms zirkulierte. Diese seien Nizänerkreise gewesen, in denen Texte kursierten, deren gnostische Provenienz nicht mehr bewusst war (Nicänismus 560; Hypothese der ‚Crypto-Barbelognostic Nicene circles'; vgl. Drecoll, Greek text 210; *Barbelo-Gnostiker). Hiervon unterscheidet sich die grundsätzliche Skepsis, ob die Textparallele auf eine gemeinsame Quelle führt. Dagegen spricht: Die Rekonstruktion der Textparallele beruht darauf, dass der kopt. Text des Zostrianus durch Zuhilfenahme des lat. Textes von M. V. rekonstruiert wurde. Betrachtet man nur die im Zostrianus erhaltenen Wörter bzw. Wortbestandteile, reduziert sich die Parallele erheblich. Der auf der Grundlage von M. V. rekonstruierte Text ist daher nur ansatzweise ein von M. V. unabhängiger selbständiger Zeuge. M. V. könnte den griech. Text des Zostrianus gekannt haben, der auch in der Plotinschule gelesen wurde. Das Ver-

hältnis zwischen dem griech. u. dem kopt. Zostrianus ist nicht mehr erkennbar, doch könnten zentrale Theologumena u. Formulierungen erhalten geblieben sein (Hypothese vom ‚direct reading'; vgl. Drecoll 211). Alternativ wäre denkbar, dass die Zostrianuslektüre im Plotinkreis zu einem nicht näher erkennbaren neuplatonischen (eventuell bereits lat.) Text geführt hat, der Passagen des griech. Zostrianus aufgenommen u. den M. V. ausgeschrieben hat. Diese Hypothese eines neuplatonischen Bindeglieds (‚intermediary source'; vgl. ebd. 212) zwischen dem griech. Zostrianus u. M. V.' adv. Arium 1b, 49f (CSEL 83, 1, 143/6) berührt sich insofern mit der These Abramowskis, als dass auch sie die Zirkulation neuplatonischer Texte in christlichen Zirkeln in Rom annimmt, auf die M. V. zurückgegriffen habe, kommt aber ohne die Annahme einer gemeinsamen Quelle aus. – Fest steht, dass im Anschluss an das Material, für das der kopt. Zostrianus parallele Ausdrücke bietet, weiteres Material auftaucht, das M. V. in seine Argumentation eingebaut zu haben scheint. Der Eigenanteil des M. V. ist dabei nur hypothetisch rekonstruierbar. Nicht erkennbar ist, ob dieses Material aus derselben Quelle stammt wie das in adv. Arium 1b, 49f (ebd.). Nimmt man das an, bieten sich drei Lösungsmöglichkeiten an: a) Der kopt. Zostrianus hat philosophische Passagen des griech. Zostrianus übersprungen, die von M. V. rezipiert wurden. b) Die gemeinsame Quelle wurde von Zostrianus nur in begrenztem Umfang, von M. V. hingegen auch darüber hinaus noch weiter benutzt. c) Ein neuplatonischer Text, der auch eine Passage aus dem griech. Zostrianus aufgenommen hat, hat daran weitere Argumentationen unbekannter Provenienz angeschlossen. M. V. hätte dann einfach diesen Text benutzt (ohne direkte Kenntnis des Zostrianus).

β. Die Eigenart des vorliegenden Textes bei Marius Victorinus. Die Benutzung fremden Materials in Adv. Arium 1b hat zu einem eigenartigen theologischen Profil geführt, das in der lat. Patristik ohne Parallele ist. Das Verhältnis zwischen Vater u. Sohn wird mit dem zwischen einem ersten unum u. einem zweiten unum, dem unum unum, verglichen. Damit ist eine philosophische Differenzierung genannt, die in der sethianischen Gnosis u. im anonymen Parmenideskommentar auftaucht. Die Transzendenz des ersten unum beschreibt M. V., indem er a) die strikte Einheit, die vor (ante) allem anderen liegt, betont (1b, 49 [CSEL 83, 1, 143, 9/17]); b) das Eine negativ qualifiziert: Es hat keine Existenz oder Substanz, Form oder Verstehen, ist unermesslich, ohne Gestalt oder akzidentielle Qualität u. ä. (1b, 49 [143, 17/144, 26]); c) betont, dass dieses erste Eine alles Vorstellbare überbietet: Es ist praeprincipium aller principia, praeintellegentia aller intellegentiae, stärker als alle Mächte, schneller als jede Bewegung u. ä. (1b, 49 [144, 26/40]). An diese negative Beschreibung, die die Transzendenz sichern soll, schließt sich eine positive Beschreibung an, die das erste unum als pater bezeichnet u. als vollkommen u. spiritus beschreibt (1b, 50 [144, 1/145, 10]), der drei potentiae in sich vereint, nämlich die potentiae existentiae, vitae et beatitudinis. Das erste Eine als προόν umfasst in sich der potentia nach alles Folgende (1b, 50 [145, 10/21]). – Aus diesem ersten Einen ‚springt ganz am Anfang hervor' (proexsiluit) ein zweites Eines, ein unum unum, das bereits substanzhaft, im Gegensatz zur potentia bereits actio actuosa u. immerwährende Bewegung ist (1b, 50 [145, 22/146, 32]). Letzteres besitzt eine Dynamik, die als vita einerseits, als intellegentia andererseits beschrieben wird (1b, 51 [146, 15/147, 19]). Das Leben vergleicht M. V. mit der Hervorbringung einer feminea potentia, die lebendig machen will (1b, 51 [147, 19/22]). Dies wird zum Typus der Inkarnation, genauer der Jungfrauengeburt durch Maria (1b, 51 [147, 27/41]). Das so hervorgebrachte Leben kehrt sich zurück zum Vater, wird dadurch zur Weisheit (analog zur intellegentia) u. ‚vermännlicht' (virificata; 1b, 51 [147, 22/6]). Dies wird zum Typus der Auferstehung bzw. der ascensio (1b, 51 [147, 22; 148, 42f]). In einer anschließenden Erläuterung wendet M. V. die so erreichte Konzeption auf die Trinität an, die er mit der Trias von esse, vivere, intellegere bzw. exsistentia, vita, intellegentia (parallel zu beatitudo) vergleicht. Ziel der Erläuterung ist es zu zeigen, dass die Begriffe zwar in bestimmtem Sinne auf alle drei Größen der Trias zutreffen, aber doch unterschiedlich akzentuiert. Um dies zu verdeutlichen, vergleicht M. V. u. a. die Trias mit der Abfolge von Punkt, kreisförmiger Linie u. Sphäre u. mit einer aus Paulus gestützten trichotomischen Anthropologie (corpus, anima, spiritus), die er in der

Auslegung der Schöpfungsgeschichte belegt findet (M. V. bezieht Gen. 1 auf die körperliche, Gen. 2 auf die seelisch-geistige Ebene; 1b, 63f [164, 1/167, 30]).

4. Buch 2. Buch 2 ist ein Traktat über das ὁμοούσιος. Die Schrift geht von dem Bekenntnis an Vater u. Sohn aus, denen das Sein zugeschrieben werden müsse. Die Annahme, der Vater sei ἀνούσιος, wehrt M. V. ab; wenn schon, sei er ὑπερούσιος, doch sei auch das abzulehnen, da die Entstehung von etwas, dem substantia zukommt, aus dem Nichts sonst nicht erklärbar wäre. Zugleich sei die Annahme abzulehnen, dass Christus erst mit Maria zu existieren begonnen habe (dies wird Photin zugeschrieben) oder der Logos einen Menschen gleichsam lenken würde (dies wird Markell v. Ankyra zugeschrieben). Anders als die Schrift De homoousio recipiendo (s. u. Sp. 140) wendet sich adv. Arium 2 (168/90) nicht nur gegen die Homöer, sondern auch gegen die Homöusianer. Erstere lehnen den Gebrauch des Begriffs substantia insgesamt ab, letztere akzeptieren ihn, betonen aber, die substantia des Sohnes sei nicht mit der des Vaters identisch, sondern similis. Beide kennen eine Bekenntnistradition, in der der Sohn als deus ex deo, lumen ex lumine u. zusätzlich als lumen verum bezeichnet wird (4. Antiochenische Formel: Athan. synod. 25 [AthanWerke 2, 1, 251f]; Socr. h. e. 2, 18, 3/6 [GCS NF 1, 111f]; vgl. die Aufnahme des Textes in die lat. Fassung der 1. Sirmischen Formel bei Hilar. synod. 38 [PL 10, 509B]). M. V. erklärt das ὁμοούσιος als consubstantialis bzw. simul substantiatus. Nach Hinweisen darauf, dass substantia biblisch sei, beschäftigt sich M. V. mit dem Unterschied zwischen οὐσία u. ὑπόστασις (J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 1025f). Dabei betont er den unlösbaren inneren Zusammenhang von Existenz u. Geformtsein: So unlösbar esse u. forma sind, so unlösbar sind Vater u. Sohn. Und Ersteres sei magis dei substantia (also das, was die Griechen οὐσία nennen), während Letzteres, die forma, zwar auch substantia sei, aber als formatum, u. dies bezeichne man mit ὑπόστασις, was man lateinisch auch mit dem vielleicht von M. V. stammenden Neologismus subsistentia wiedergeben könne. Mit der Formulierung ,de una substantia tres subsistentias' ist also nicht eine Entfaltung der einen substantia in drei subsistentiae gemeint, sondern die Unterscheidung zweier Aspekte; οὐσία u. ὑπόστασις meinen also im Grunde dasselbe, wenn auch unter unterschiedlichem Aspekt. Entsprechend weist M. V. anschließend auf, dass in den Schriftstellen, an denen substantia bzw. ὑπόστασις steht, jeweils auch die οὐσία gemeint sei. Dann verweist er auf die zwei Belege für οὐσία (Mt. 6, 11 u. Tit. 2). Um die arianische Theologie konsequent ausschließen zu können, werde man das präzise u. profilierte Wort ὁμοούσιος beibehalten müssen.

5. Buch 3. Hier wird die Trinitätslehre vom Begriff des Lebens aus entwickelt. Dies ermöglicht es, den Zusammenhang von Vater u. Sohn aufzuzeigen, weil das Leben motus ist, u. zwar auf die substantia bezogene Bewegung, also Realisierung dessen, was in dem Sein begründet liegt. Zugleich ermöglicht der Begriff eine Binnendifferenzierung in der zweiten Größe, der von der substantia ausgehenden Bewegung: Zu unterscheiden sind vivere u. intellegere. Damit hat M. V. die adv. Arium 1, 32 (CSEL 83, 1, 111, 1/115, 78) bereits entwickelte Trias esse, vivere, intellegere erreicht. Jedes Element dieser Trias kann nicht ohne die beiden anderen bestehen; das entspricht der Ausdrucksweise der Griechen: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι ὑποστάσεις (ebd. 3, 4 [198, 38f]). Gleichwohl sind vivere u. intellegere gegenüber dem esse an zweiter Stelle zu nennen. Diese Trias entfaltet M. V. anschließend im Bezug auf biblische Belege, zunächst für den Vater, der als esse, silentium u. potentia vom Sohn als der progressio, dem verbum u. der actio abgehoben wird. Letzteres, die lebendige Bewegung, schließt cognitio in sich, weswegen anschließend die Funktion des Hl. Geistes ausführlich beschrieben wird. Ob hierin allerdings die eigentliche Stoßrichtung des Buches liegt u. eine erste Reaktion auf die Auseinandersetzung mit Pneumatomachen darstellt (so P. Hadot: SC 69, 925), ist eher zweifelhaft. Die Annahme, der Geist sei geschöpflich, taucht nicht auf, die Ausführlichkeit, mit der der Geist thematisiert wird, scheint eher systemimmanent zu sein, da der Geist für die Erlösungsvorstellung von zentraler Bedeutung ist. Er führt zur Erkenntnis Christi, also der von Gott stammenden Lebensverleihung, ebenso wie zur Erkenntnis der eigenen, sündhaften Situation hin u. initiiert die Heiligung. Das damit entworfene Profil der Trinitätslehre, die Einheit von Va-

ter u. Sohn (unum duo), dann die Binnendifferenzierung innerhalb der zweiten Größe, Sohn u. Geist (in uno duo), ist typisch für M. V.

6. Buch 4. Es wird das Problem von Identität u. Verschiedenheit in der Trinität entfaltet, wobei die Trias esse, vivere, intellegere auf die Frage bezogen wird, ob vivere u. vita (analog esse u. exsistentia, intellegere u. intellegentia) identisch oder verschieden sind. Vivere u. vita sind einerseits identisch, da das Leben gleichsam nur das geformte Resultat von vivere ist, andererseits jedoch verschieden, da das vivere die vita erst verursacht, ihre causa ist (was allerdings nicht zeitlich zu verstehen ist). Dies wendet M. V. dann auf die Trinität an. Vater, Sohn u. Geist sind spiritus; bei ihnen ist das Leben nicht etwas Hinzukommendes, sondern unmittelbar Dazugehöriges, das seinerseits universalium universales exsistentias substantiasque hervorbringt, die Platon Ideen nannte, also zB. ὀντότης, ζωότης, νοότης oder ταυτότης, ἑτερότης. Der Vater ist dabei das vivere, verstanden als der pure, in sich liegende, noch nicht entfaltete Vorgang, der Sohn die vita, die tatsächlich schon zum Ausdruck u. in Form bringt, was im Vater liegt. Das zeigt unmittelbar, dass beide ὁμοούσιος sind, da die vita des Sohnes gleichsam die nach außen hervortretende Realisierung des im Vater liegenden vivere ist. Der Begriff für diese Realisierung ist erneut der des motus, der das, was im Vater verborgen liegt, in die geformte Wirklichkeit überführt, in die forma, die als vita u. intellegentia zu verstehen ist. Zunächst entfaltet M. V. dieses Verhältnis von vivere u. vita noch näher, dann ergänzt er den Hl. Geist (ab adv. Arium 4, 16 [CSEL 83, 1, 248, 1/249, 30]). Die Eigenart der Trinitätslehre des M. V. wirkt sich darin aus, dass neben die Trias esse, vivere, intellegere, die dem Vater zukommt, die Trias existentia, vita, intellegentia tritt, die mit der zweiten Größe (Sohn u. Geist) verbunden ist. In letzterer stehen vita u. intellegentia im Vordergrund, in erster Linie das esse (ebd. 4, 8 [235, 16/236, 24]), griech. τὸ εἶναι (ebd. 4, 19 [254, 6]). Gott ist als τριδύναμος zu bezeichen, als tres potentias habens: esse, vivere, intellegere (4, 21 [257, 26f]). Als potentielle, gleichsam noch nicht realisierte Größe ist Gott ἀνύπαρκτος bzw. ἀνούσιος, ἄνους u. ἄζων (vgl. auch 4, 26 [265, 9f]), nicht per στέρησιν, id est non per privationem, sed per supralationem (4, 23 [260, 23]), gleichsam als praeexistentia, praeviventia u. praecognoscentia (4, 23 [260, 28]). Diese Größe bringt dann die Trias exsistentia, vita, intellegentia hervor (4, 26 [265, 1/266, 27]). Die Betonung der Einheit verdeutlicht M. V. u. a. durch eine Wendung, die ein Zitat aus Plotin (enn. 5, 2 [11], 1) sein dürfte (adv. Arium 4, 22 [CSEL 83, 1, 258, 8f]).

c. De homoousio recipiendo. Die kurze Schrift verteidigt die Benutzung des ὁμοούσιος u. wendet sich nicht gegen die Anhomöer (hom. 4 [CSEL 83, 1, 284, 33]), sondern gegen die Homöer, die zwar mit dem Bekenntnis der Synode v. Sirmium 357 (der sog. 2. Sirmischen Formel) Christus als deum ex deo, lumen ex lumine bekannten, das ὁμοούσιος jedoch als biblischen Vorstellungen nicht entsprechend ablehnten. Die Schrift entspricht weitgehend adv. Arium 2 (ebd. 168/90), das chronologische Verhältnis beider Schriften zueinander ist jedoch unklar. – Betont wird in werbender Absicht der Konsens mit den Homöern, demzufolge der christl. Glaube der Mittelweg zwischen paganer Vielgötterei u. jüdischer Nichtanerkennung Christi als Sohn ist; die Theologie ist so zu formulieren, dass Arius ausgeschlossen ist. Die griech. Begriffe οὐσία u. ὑπόστασις u. ihren Unterschied möchte M. V. anders als in adv. Arium 2 nicht weiter verfolgen; stattdessen geht er dem lat. Pendant substantia nach u. zeigt auf, dass das Wort sehr wohl biblisch sei. Das ὁμο- in ὁμοούσιος bedeute 1) Identität u. 2) Simultaneität. Das schließt in der Trinitätslehre aus, dass der Sohn ex nihilo sei oder dass er gemäß dem Diktum ‚fuit quando non fuit' gedacht werden könne. Damit greift M. V. zwei der Anathematismen des Nizänums von 325 auf. Die Weigerung der Homöer, das ὁμοούσιος zu akzeptieren, ist angesichts der Zuordnung des λόγος zum Vater u. der Betonung der Gleichheit unverständlich, wobei M. V. den Gedanken der Subordination ausblendet.

d. Hymnen. Mit ihnen greift M. V. eine Literaturgattung auf, die 1) im Neuplatonismus an Bedeutung gewann, 2) in gnostischen Kreisen beheimatet u. 3) im lat. Christentum seit Hilarius u. Ambrosius bekannt war. Die Hymnen bieten eine kondensierte Theologie u. Philosophie, die durch die ästhetisch anspruchsvolle Gestaltung zur gebetsartigen Meditation anregt. Sie haben kein durchge-

hendes Versmaß, was an Vorbilder aus dem griech. u. besonders gnost. Bereich erinnert (M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli: MemAccLinc 8, 4, 6 [1952] 342/484), der zweite u. der dritte Hymnus haben einen refrainartigen Kehrvers, der im zweiten Hymnus am Anfang der Strophe (Miserere domine, miserere Christe), im dritten Hymnus am Ende der Strophe (O beata trinitas) steht. – Der erste Hymnus (CSEL 83, 1, 285/9) ist nicht strophisch gegliedert u. versucht, Dreiheit u. Einheit von Vater, Sohn u. Geist Schritt für Schritt zu entwickeln. Ausgangspunkt ist der Vater, das unum ante unum, in dem es weder Quantität noch Begrenzung gibt, unendliches Sein u. In-Sich-Ruhen. Diese in sich ruhende höchste Einheit bringt den Sohn hervor, der ebenfalls unum ist, u. zwar hervorgehende Bewegung, u. als solche substanzhaft u. die höhere Einheit des Vaters gleichsam entfaltet u. daher auch die Bewegung des Vaters ist. Diese Bewegung ist dann genauer als doppelte zu verstehen, als Hervorgehen u. Zurückbinden, als vita u. sapientia, als schöpferisches Bewirken von allem u. als verbindendes Vereinen der Gesamtheit. Dieses Verbinden beginnt bei denen, die durch Christus wiedergeboren sind, u. scheint letztlich alles zu umfassen. – Der zweite Hymnus (ebd. 290/3) stellt die Soteriologie in den Vordergrund. Christus wird als das Leben Gottes dargestellt, das ein consubstantiale im Verhältnis zum Vater ist. Die Seele ist imago dieses Lebens u. lebt selbst in der Schöpfung, ist jedoch durch sie betrogen u. sündhaft geworden. Der Hymnus ruft dann gebetsartig Christus zu Hilfe. Die Kenntnis des Gebots u. der Kampf mit dem Teufel als dem Feind führt den Menschen in eine Situation der Hilflosigkeit, in der er die Welt verlassen will: Da fidei pennas, ut volem sursum deo. Der Hymnus endet mit der Sehnsucht nach den portae, die der Hl. Geist öffnet, u. den Schlüsseln des Himmels. Damit ist eine Grundvorstellung von der zu erlösenden Seele ausgedrückt, die eine Art Kongruenz von platonischen, gnostischen u. allgemein christlichen Vorstellungen ausdrückt. Die Begrifflichkeit ist explizit christlich u. durch die Verwendung des Begriffs consubstantiale nizänisch. – Der dritte u. längste Hymnus (ebd. 294/305) fällt dadurch auf, dass er parallelisierend Triaden zusammenstellt. Dabei greifen die ersten Strophen Begriffe aus 1 Cor. 12, 3/6 auf u. setzen dazu Triaden wie fons, flumen, irrigatio oder exsistentia, vita, cognitio parallel. Dann erwähnt M. V. in mehreren Strophen die Triade caritas, gratia, communicatio in Anlehnung an 2 Cor. 13, 13. In der zweiten Hälfte des Hymnus entfaltet M. V. anschließend eine philosophisch geprägte Konzeption: Dabei verwendet er erneut den Begriff der vita ebenso wie den Logosbegriff. Daran schließt eine Unterscheidung von ὄν primum (pures Sein), ὄν secundum (die Verleihung von substantia, also forma) u. ὄν tertium (demonstratio, d. h. ‚Erweis' dessen, was etwas ist, was Kenntnis voraussetzt). Zugrunde liegt die Triade substantia, forma, notio, die anschließend noch weiter verfolgt wird. Der Hymnus endet mit dem Gebet an Vater, Sohn u. Geist als Einheit u. mit der Bitte um Erlösung.

II. Exegetische Schriften. a. Allgemeines. (W. Karig, Des Caius M. V. Komm. zu den paulinischen Briefen, Diss. Marburg [1924].) Von den Kommentaren zum Corpus Paulinum sind nur drei, u. dazu lückenhaft, erhalten (Lücken existieren zu Eph. 6, 1/11; Gal. 3, 11/9; 5, 18/26; Phil. 1, 1/16). Die Überlieferung beschränkt sich auf eine Hs. aus dem 15. Jh. (Vat. Ottobonianus lat. 3288A), zwei Abschriften aus dem 16. Jh. u. (für in Gal. u. in Phil.) die Abschrift eines weiteren, heute verlorenen Codex durch J. Sirmond. Die Kommentare zu den beiden Korintherbriefen (vgl. die Querverweise: in Eph. 4, 10f [CSEL 83, 2, 61/3]; in Gal. 6, 14 [ebd. 171]) sowie zum Römerbrief (vgl. ebd. 4, 7; 5, 8 [144. 161]) sind verloren. – Die Edition durch F. Gori (CSEL 83, 2) rezipiert zwar für den Kommentar zum Epheserbrief die Untersuchungen von H. J. Frede (Ein neuer Paulustext u. Kommentar [1973/74]) zum von M. V. benutzten Bibeltext, hat jedoch für die Kommentare zum Galater- u. Philipperbrief keine analogen Untersuchungen angestellt. Was den lat. Bibeltext angeht, so weicht der von M. V. in seinen Kommentaren vorausgesetzte Text nicht unerheblich von der Textgestalt ab, die er in Ad Candidum u. Adv. Arium benutzt. Da außerdem die Abweichungen zu der im sog. Ambrosiaster vorausgesetzten Textgestalt erheblich sind, M. V. u. der Ambrosiaster aber die wichtigsten Stützen für die Annahme eines geschlossenen Vetus-Latina-Texttyps in Italien sind (H. J. Frede, Epistula ad Ephesios = Vetus

Latina 24, 1 [1962/64] 33*), ist dadurch die Existenz eines solchen geschlossenen Texttyps insgesamt fraglich. Dies wirft für die Vetus-Latina-Forschung bisher noch nicht weiter bearbeitete Probleme auf. – Die Pauluskommentierung des M. V. ist neben der des sog. Ambrosiaster die früheste belegte Paulusexegese im lat. Bereich. Es folgen später die exegetischen Werke Augustins, des Pelagius u. des Hieronymus. Daraus lässt sich keine spezifische Paulusrenaissance ableiten, etwa in dem Sinne, dass ein erneuter Zugriff auf Paulus am Ende des 4. Jh. das theologische Profil lateinischer Theologie maßgeblich geprägt hätte. Hiergegen spricht nicht nur der Vergleich mit der Bedeutung des Paulus für die griech. Theologie, sondern auch die Tatsache, dass die lat. Paulusexegesen aus der Zeit zwischen 360 u. 420 untereinander theologisch stark divergieren. M. V. kann also nicht als Initiator einer Paulusrenaissance angesehen werden.

b. Kommentartechnik. In der Kommentierung benutzt M. V. ähnliche exegetische Techniken wie in dem Kommentar zu Ciceros De inventione (s. o. Sp. 124/7). So beginnt er seine Auslegung mit einer kurzen Gesamtcharakterisierung (argumentum) u. führt dann einzelne Sätze oder Wendungen an, die er kommentiert. Im Unterschied zum Cicerokommentar handelt es sich dabei allerdings meistens um einen oder sogar mehrere Verse. Die Auslegung versucht, die Struktur des Briefes deutlich zu machen (so werden etwa im Galaterbriefkommentar nach der Einleitungspassage die narratio [ab in Gal. 1, 13 (CSEL 83, 2, 105)], dann die argumenta [ab ebd. 3, 1 (125f)], die exhortatio [ab ebd. 5, 1 (157)] u. schließlich die conclusio [nur ebd. 6, 18 (173)] gekennzeichnet). Die Kommentare enthalten sehr viele interne Querverweise (vgl. ebd. 1, 3. 21/3 [98. 111] u. ö.) u. Verweise, die sich auf Adv. Arium beziehen lassen (in Eph. 5, 2 [ebd. 75f] u. ö.). Weniger als beim Cicerotext konzentriert sich M. V. auf einzelne Worte u. Wortverbindungen; vorherrschend wird die Paraphrase (vgl. die Aufstellungen bei G. Raspanti, Mario Vittorino esegeta di S. Paolo [Palermo 1996]), in der M. V. sowohl ex persona Pauli wiedergeben als auch aus seiner Person her das Vorgehen des Paulus kommentieren kann (A. Locher, Formen der Textbehandlung im Komm. des M. V. zum Galaterbrief: Silvae, Festschr. E. Zinn [1970] 137/43). Auch hier ist eine gewisse Neigung zur Schematisierung u. zur Wiederholung festzustellen. – Theologisch auffallend ist die starke Konzentration auf das Anliegen des Paulus, die Orientierung an dem gnädigen Handeln Gottes herauszustellen (auch wenn der Begriff gratia keine besonders prominente Rolle spielt). Den eigentlichen, geistigen Sinn des Textes versucht M. V. durch eine genaue Beachtung des Wortlauts u. eine Berücksichtigung der historischen Situation zu erheben. M. V. benutzt nur selten die *Allegorese, beschäftigt sich aber gerade aufgrund des Wortlauts intensiv mit den theologischen Grundbegriffen, die im Paulustext auftauchen, etwa mit iustitia u. fides. Die eigentliche Gerechtigkeit ist nicht durch die lex möglich, sondern nur durch die fides u. die damit verbundene Neuorientierung an Christus (in Gal. 2, 10. 15; 5, 1f. 4f [CSEL 83, 2, 117f. 122. 157f. 159]). M. V. betont dabei, dass Gott beim Glauben sowohl das Wollen als auch das entsprechende Handeln bewirkt (in Eph. 3, 7f [ebd. 46]; in Gal. 3, 5 [ebd. 128]; in Phil. 3, 16 [ebd. 211f]). Dies kann er gegen eine falsche Berufung auf merita abgrenzen (in Eph. 2, 9 [ebd. 33f]). – Anders als im Cicerokommentar ist der Leser nicht als Schüler präsent, dem der Sinn des Textes nebst allgemein brauchbarem Handbuchwissen vermittelt werden soll. Die Intention der Pauluskommentare zielt eher auf eine intensive Beschäftigung mit dem Paulustext. Dabei grenzt M. V. die Hauptinhalte des christl. Glaubens gegen jegliche Form des Judaismus ab, worin weniger eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum oder ein polemischer Antijudaismus zu sehen ist (etwa um gebildete Nichtchristen bei ihren Vorurteilen abzuholen) als vielmehr die theologische Negativfolie eines falsch verstandenen Christentums (vgl. in Gal. argumentum: CSEL 83, 2, 95, 1/10). Dass die Paulusexegese besonders auf gebildete Nichtchristen zielt (so W. K. Wischmeyer, Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. M. V.: ZNW 63 [1972] 108/20), lässt sich ebenso wenig erhärten (W. Erdt, M. V. Afer, der erste lat. Pauluskommentator [1979] 90/3; B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Komm. des M. V. u. zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theologie des 4. Jh.: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 351/66) wie die These über eine Abgrenzung gegen Judenchristen im

Rom des 4. Jh. (so M. G. Mara, Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V sec.: AnnStorEseg 1 [1984] 59/74; S. A. Cooper, M. V.' commentary on Galatians [Oxford 2005] 174/81).

c. *Exkurse.* Eine Sonderstellung innerhalb der Kommentare nehmen die Exkurse ein. Hier fällt besonders der Exkurs zu Eph. 1, 4 auf, in dem M. V. Gedanken entwickelt, die auffällige Ähnlichkeiten zu gnostischen Vorstellungen haben. Die Eckdaten des ebd. genannten mysterium sind für ihn: Christus war vor der Welt, die Welt ist erschaffen, aber vor ihr gab es bereits Seelen. Durch eine dispositio Gottes gelangen die Seelen in die Welt u. werden nach dem Willen Gottes wieder befreit (in Eph. 1, 4 [CSEL 83, 2, 6, 1/7]). Grundlage ist die Erwählung Gottes, die ante constitutionem mundi geschah. Diese Erwählung geschah in ipso, also in Christo (ebd. 1, 4 [7, 30f]). Die Seelen sind im Vergleich mit Christus weniger perfekte Größen, die aber durch entsprechende Einsicht u. Ethik spiritus u. so mit Christus eins werden können. Voraussetzung dafür ist eine Abwendung vom Materiell-Irdischen. Weil die Seelen sich in die materielle Welt so verstrickt haben, dass sie selbst die Fesseln nicht lösen konnten, hat Gott seinen Sohn gesandt (1, 4 [8, 54/9, 86]). Sinn der Inkarnation ist also eine Art Unterweisung: Wer sich an Christus orientiert, lernt, was es heißt, geistlich zu leben. M. V. bezeichnet es als die virtus Christiana, zu unterscheiden (discernere et separare) zwischen dem, was zum Heil, u. dem, was zum Verderben führt (1, 4 [9, 87/92]). Das mysterium im engeren Sinne besteht dann in Inkarnation, Kreuz, Tod u. Auferstehung Christi, u. für wahr zu halten, dass Christus dies wirklich erlebt hat, das ist bereits Glaube u. insofern ein spiritaliter sentire. Im Glauben ist das Entscheidende schon getan (1, 4 [9, 93/10, 36]). In diesem Exkurs wird ein besonderes Profil von Christentum deutlich, das eine starke Vorbildchristologie mit einer immensen Bedeutung des Glaubens verbindet u. beides auf einen transzendenten Weg der Seelen bezieht. Vor allem der Gedanke der Seelenpräexistenz u. die negative Betonung der Welt erinnern dabei an gnostisches Gedankengut, das ja auch in Adv. Arium eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint. Demnach würde M. V. auch in der Paulusexegese Material benutzt haben, das den Einfluss solchen Gedankenguts verrät (bewusst oder unbewusst). Eine genauere Auslegung der Pauluskommentare des M. V. erweitert so das Bild vom intellektuellen Spektrum des Christentums im Rom in der zweiten Hälfte des 4. Jh. erheblich.

L. ABRAMOWSKI, ‚Audi, ut dico‘. Literarische Beobachtungen u. chronologische Erwägungen zu M. V. u. den ‚platonisierenden‘ Nag Hammadi-Traktaten: ZKG 117 (2006) 145/68; M. V., Porphyrius u. die röm. Gnostiker: ZNW 74 (1983) 108/28; Nicänismus u. Gnosis im Rom des Bischofs Liberius. Der Fall des M. V.: ZsAntChrist 8 (2005) 513/66. – L. ADAMO, Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell' ‚Isagoge‘ di Porfirio: RivCritStorFilos 22 (1967) 141/64. – M. BALTES, M. V. Zur Philosophie in seinen theol. Schriften = BeitrAltK 174 (2002). – F. F. BRUCE, The gospel text of M. V.: E. Best (Hrsg.), Text and interpretation (Cambridge 1979) 69/78; M. V. and his works: The Evangelical Quarterly 18 (1946) 132/53. – N. CIPRIANI, Agostino lettore dei Commentari Paolini di Mario Vittorino: Augustinianum 38 (1998) 413/28; La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino: ebd. 42 (2002) 261/313. – S. A. COOPER, Metaphysics and morals in M. V.' commentary on the Letter to the Ephesians = AmUnivStud 5, 155 (New York 1995). – V. H. DRECOLL, The Greek text behind the parallel sections in Zostrianos and M. V.: J. D. Turner / K. Corrigan (Hrsg.), Plato's Parmenides and its heritage 1 (Atlanta 2009) 195/212. – K. GAMBER, Ein kleines Frg. aus der Liturgie Roms des 4. Jh.: RevBén 77 (1967) 148/55. – P. HADOT, M. V. et Alcuin: ArchHistDoctrLittMA 29 (1954) 5/19; L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez s. Augustin: StudPatr 6 (Berlin 1962) 409/42; Porphyre et Victorinus (Paris 1968); M. V. Recherches sur sa vie et ses œuvres (ebd. 1971). – TH. KLAUSER, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea, Festschr. G. Mercati 1 = StudTest 121 (Città del Vat. 1946) 467/82. – G. LETTIERI, L'esegesi neoplatonica dei generi sommi del Sofista. Plotino e Mario Vittorino: AnnStorEseg 10 (1993) 451/93. – G. MADEC, C. M. V.: Herzog / Schmidt aO. (o. Sp. 127) 342/54. – R. MAJERCIK, The existence, life, intellect triad in Gnosticism and Neoplatonism: ClassQuart 42 (1992) 475/88. – M. ROBERTS, Biblical epic and rhetorical paraphrase in Late Antiquity = Arca 16 (Liverpool 1985). – K. TH. SCHÄFER, M. V. u. die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: RevBén 80 (1970) 7/16. – P. SÉJOURNÉ, Art. Victorinus Afer: DThC 15, 2 (1950) 2887/954. – C. O. TOMMASI, L'androginia di Cristo-Logos. Mario Vittorino tra platonismo e gnosi: Cassio-

dorus 4 (1998) 11/46; Tripotens in unalitate spiritus. Mario Vittorino e la Gnosi: Koinonia 20 (1996) 53/75. Mario Vittorino e la Gnosi: Koinonia 20 (1996) – A. H. TRAVIS, M. V. A biographical note: HarvTheolRev 36 (1943) 83/90. – J. VOELKER, M. V.' exegetical arguments for Nicene definition in Adversus Arium: StudPatr 38 (Leuven 2001) 496/502.

Volker Henning Drecoll.

Markellina s. Karpokrates: o. Bd. 20, 175; Lar (Lararium): o. Bd. 22, 987.

Markellos von Ankyra s. Ankyra: RAC Suppl. 1, 461f; Eusebius von Caesarea: o. Bd. 6, 1060f. 1066; Gottmensch III: o. Bd. 12, 318/26; Homousios: o. Bd. 16, 406f; Logos: o. Bd. 23, 412/4; Lykaonien (Galatien): ebd. 787/9.

Markion.

I. Leben. a. Herkunft. Laut Tertullian stammte M. aus Pontus (adv. Marc. 1, 1, 3 u. ö.). Der Name bezeichnet in der Antike sowohl das gesamte Schwarzmeergebiet als auch die Landschaft Pontus an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste. *Epiphanius v. Salamis präzisiert nicht unplausibel, dass M. aus der Hafen- u. Handelsstadt Sinope stammte (haer. 42, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 94]). M. war vermögender Schiffsreeder (nauclerus: Tert. praescr. 30, 1; adv. Marc. 1, 18, 4; 3, 6, 3; 4, 9, 2; 5, 1, 2; vgl. Rhodon bei Eus. h. e. 5, 13, 3: ὁ ναύτης; G. May, Der ‚Schiffsreeder' M.: StudPatr 21 [Leuven 1989] 150; J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain [Paris 1966] 214/6) u. gehörte damit zu den im Überseehandel tätigen Christen (H.-J. Drexhage, Wirtschaft u. Handel in den frühchristl. Gemeinden [1./3. Jh. nC.]: RömQS 76 [1981] 41f; *Handel I).

b. Lebenszeit. *Iustinus Martyr scheint sich ca. 155 nC. auf M. als einen noch Lebenden zu beziehen (apol. 1, 26, 5. 58, 1; vgl. E. Norelli, Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire: Riv. di storia dell'cristianesimo 6 [2009] 361/85), u. *Irenaeus v. Lyon datiert die Akme M.s auf die Amtszeit des röm. Bischofs Anicet (ca. 155/66 nC.; haer. 3, 4, 3). Tertullian referiert adv. Marc. 1, 19, 2 (vgl. ebd. 4, 7, 1; Hippol. ref. 7, 31, 5; Epiph. haer. 42, 11, 5 [GCS Epiph. 2, 107f]; Adamant. dial. 2, 3 [GCS Adamant. 64]) eine von anonymen Markioniten (Apelles?; s. u. Sp. 169) vorgeschlagene Chronologie, derzufolge im 15. J. des röm. Kaisers Tiberius (= 29 nC.) ‚Christus Jesus vom Himmel herabgeströmt sei, der heilbringende Geist' (Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris; vgl. Lc. 3, 1 zur Taufe Jesu), u. von diesem Geschehen bis zum Auftreten M.s 115 Jahre u. sechseinhalb Monate vergangen seien. Es ist unklar, auf welches Ereignis der Biographie M.s diese Angabe, die das Jahr 144 nC. ergibt, zu beziehen ist. Meist wird vermutet, dass die markionitische Überlieferung hier den Zeitpunkt der Trennung M.s von der röm. Kirche markieren will (R. Braun: SC 365, 186f$_3$). Möglich ist aber auch, dass damit seine Ankunft in Rom bezeichnet werden soll (Moll 34. 39f). Um den im Vergleich zur Orthodoxie späten Ursprung der Häresie darzulegen, resümiert Tertullian, dass Valentin u. M. unter *Antoninus Pius (138/61) lebten u. unter dem Episkopat des Eleutherus (um 174/89) noch dem katholischen Glauben anhingen (Tert. praescr. 30, 2: nam constat illos ... catholicae primo doctrinam credidisse; vgl. Ibu an-Nadīm, Fihrist 9, 1 [engl. Übers.: B. Dodge, The Fihrist of al-Nadīm 2 (New York 1970) 775f]: 1. Jahr des Antoninus Pius = 138 nC.; M. Frenschkowski, Marcion in arab. Quellen: May / Greschat 48f). Aus der Angabe des Clemens v. Alex. in strom. 7, 107, 1, der M. zusammen mit *Basilides u. Valentin in einen sich von Hadrian bis Antoninus Pius erstreckenden Zeitraum

datiert, hat man geschlossen, dass M. zZt. des Kaisers *Marcus Aurelius (161/80) bereits nicht mehr lebte (Harnack 15*).

c. Karriere. M. war zunächst Mitglied der röm. Kirche (Tert. adv. Marc. 1, 1, 6; vgl. aber Mahé, Epistula 358/71). Seine Trennung von ihr erfolgte offenbar nach relativ kurzer Zeit u. war mit der Rückgabe eines enormen Geldgeschenkes von 200 000 Sesterzen an M. verbunden (Tert. praescr. 30, 2; adv. Marc. 4, 4, 3; vgl. Drexhage aO. 42). Irenäus v. Lyon sieht M. in unbestimmter Weise als Nachfolger (succedens) eines gewissen Kerdon, der unter Bischof Hyginus nach Rom gekommen sei u. dessen Lehre M. ausgebaut haben soll (adampliavit). Dieser Kerdon habe gelehrt, dass der vom Gesetz u. von den Propheten verkündete Gott nicht der Vater Jesu Christi sei. Jener Gott könne erkannt werden, dieser (der Vater Jesu Christi) sei nicht erkennbar. Jener Gott sei gerecht, dieser gut. Die Lehre Kerdons weist in der Doxographie des Irenäus starke Ähnlichkeit mit derjenigen M.s auf, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein (Iren. haer. 1, 27, 1f; vgl. Tert. adv. Marc. 1, 2, 3. 22, 10; 4, 17, 12; Hippol. ref. 10, 19, 1; vgl. aber D. W. Deakle, Harnack and Cerdo: May / Greschat 178/83; G. May, M. u. der Gnostiker Kerdon: Evangelischer Glaube u. Geschichte, Festschr. G. Mecenseffy [Wien 1984] 233/48; Moll 41/3). Tertullian spricht von einer später erfolgten Buße M.s, verbunden mit dessen Versprechen, seine Anhänger wieder der Kirche zuzuführen, doch sei der Tod der Wiederaufnahme in die Kirche zuvorgekommen (praescr. 30, 3; vgl. Iren. haer. 3, 4, 3: öffentliche Buße Kerdons). Spätere häresiologische Tradition schmückte anachronistisch aus: M. sei Sohn des Bischofs von Sinope gewesen, habe zunächst in asketischer Keuschheit gelebt, dann aber eine Jungfrau verführt u. sei deshalb vom eigenen Vater aus der Kirche ausgeschlossen worden. Er sei dann nach Rom gegangen, aber die dortige Kirche habe sich geweigert, ihn ohne die Zustimmung des Bischofs, der ihn exkommuniziert hatte, aufzunehmen. Auch das Bischofsamt (proedria) wurde ihm nicht angetragen. So habe er sich der Häresie des Kerdon angeschlossen (Epiph. haer. 42, 1, 3/2, 8 [GCS Epiph. 2, 94/6]; Filastr. haer. 45 [CCL 9, 236]; PsTert. haer. 6, 2 [ebd. 2, 1408]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536f; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]; vgl. J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe = Vetus Latina 6 [1969] 186). *Hieronymus, der misogynistisch häretische Umtriebe mit Frauen in Verbindung bringen will, behauptet, dass M. eine Frau nach Rom vorausgeschickt habe (ep. 133, 4 [CSEL 56, 247f]).

II. Werke. a. Bibel. Oft wird angenommen, M. habe einen eigenen Bibelkanon konzipiert. Dieser habe aus dem Evangelium (dem Lukas-Ev., das aber nicht als solches bezeichnet wurde [Tert. adv. Marc. 4, 2, 3]) u. zehn Paulusbriefen bestanden (in dieser Anordnung: Gal., 1 u. 2 Cor., Rom., 1 u. 2 Thess., Eph., Col., Phil., Phm.; vgl. Tert. adv. Marc. 5; Epiph. haer. 42, 9, 3f [GCS Epiph. 2, 105]). Epiphanius, der das markionitische NT noch studieren konnte, spricht von zwei βίβλοι (ebd.). M. kritisierte die anderen Evv. aufgrund von Gal. 2, 14 (Tert. adv. Marc. 4, 3, 2); die Apostelgeschichte wurde von den Markioniten ebenfalls verworfen (ebd. 5, 2, 7). Warum M. aus einer vermutlich schon bestehenden Vier-Evv.-Sammlung das Lukas-Ev. ausgewählt hat, bleibt unklar (vgl. aber die abweichende Ansicht von M. Klinghardt, The Marcionite gospel and the synoptic problem: NovTest 50 [2008] 1/27; dazu C. M. Hays, Marcion vs. Luke: ZNW 99 [2008] 213/32); vielleicht bemerkte er Anklänge von 1 Cor. 11, 23/5 in Lc. 22, 19f (U. Schmid, Marcions Ev. u. die ntl. Evv.: May / Greschat 67/77). Möglicherweise ist es M., der als Erster für den so konzipierten Kanon die Bezeichnung ‚Neues Testament' (καινὴ διαθήκη) gebraucht hat (W. Kinzig, Καινὴ διαθήκη. The title of the NT in the 2nd and 3rd cent.: JournTheolStud 45 [1994] 519/44). Das AT dürfte für M. weiterhin eine wichtige Rolle gespielt haben; möglicherweise wurde es in markionitischen Gottesdiensten exegesiert (G. May, Marcions Genesisauslegung u. die Antithesen: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wickert [1997] 194f; Moll 82f). Ob Origenes Recht hat, wenn er M. eine grundsätzliche Ablehnung der Allegorese zuschreibt, ist sehr unsicher (comm. in Mt. 15, 3 [GCS Orig. 10, 356]; comm. in Rom. 2, 9 [1, 168 Hammond Bammel]; princ. 4, 2, 1; vgl. auch Ephr. Syr. hymn. c. haer. 36, 9f [CSCO 169 / Syr. 76, 146; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 131]; Harnack 259*f). – Auch wurde das NT von M. textkritisch bearbeitet. Dabei geht es ihm um die Korrektur judaistischer Verfälschungen: Das großkirchliche Lukas-Ev., so die

hermeneutische Theorie, sei von den judaisierenden Falschaposteln interpoliert worden; der Apostel Paulus wiederum verteidigt die Wahrheit des Evangeliums gegen diese Falschapostel (Gal. 1, 7; 2, 4; 2 Cor. 11, 13; Tert. adv. Marc. 4, 3, 2; vgl. ebd. 4, 4, 4, wo auf die Antitheseis [s. u. Sp. 152/5] rekurriert wird; vgl. E. Norelli, La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione: RivBibl 34 [1986] 554/7). Die Annahme verfälschender Interpolation hatte im zeitgenössischen Kontext u. unter den Bedingungen der Vervielfältigung u. Verbreitung von Schriften in der Antike durchaus eine gewisse Plausibilität. Der Umfang der textkritischen Operationen M.s sowie deren Abgrenzung von einer zu postulierenden vormarkionitischen Gestalt des bibl. Textes ist im Einzelnen in der Forschung weiterhin umstritten (Th. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons 1, 2 [1889] 585/718; 2, 2 [1892] 409/529; Harnack 40*/255*; J. J. Clabeaux, A lost edition of the letters of Paul [Washington, D.C. 1989]; D. S. Williams, Reconsidering Marcion's gospel: JournBiblLit 108 [1989] 477/96; K. Tsutsui, Das Ev. Marcions: Annual of the Japanese Biblical Institute 18 [1992] 67/132; U. Schmid, Marcion u. sein Apostolos [1995]; G. Quispel, Marcion and the text of the NT: VigChr 52 [1998] 349/60; E.-M. Becker, Marcion u. die Korintherbriefe nach Tertullian, Adversus Marcionem 5: May / Greschat 95/109; D. T. Roth, Marcion's Gospel and Luke: JournBiblLit 127 [2008] 513/27). Die Forschung beschäftigte sich ebenfalls mit der Frage, ob u. wie M.s Bibel Gestalt u. Struktur späterer Bibelausgaben beeinflusst habe (zB. M. Tardieu, Analyse de l'Évangile de Marcion: Annuaire du Collège de France 99 [1998/99] 559f). M.s Evangelium setzt zB. erst mit Lc. 3, 1 ein u. enthält auch sonst Kürzungen. Schmid meint, dass M. in den Text der Paulusbriefe nur an wenigen Stellen kürzend eingegriffen habe (Marcion aO. 254f mit Anm. 28/30: Streichungen in Gal. 3, 6/9. 14a. 15/8. 29; Rom. 2, 3/11; 4, 1ff [?]; 9, 1ff [?]; 10, 5ff [?]; 11, 1/32 [?]; Col. 1, 15b/16, kleinere Auslassungen vermutlich in Eph. 2, 14; Col. 1, 22). Auch habe M. nicht konsequent versucht, Anknüpfungen an das AT zu streichen; vielmehr sei von einer textimmanenten Hermeneutik M.s auszugehen, die flexibler verfahren sei, als bislang angenommen. Laut Schmid ,unterscheidet sich der markionitische Text nicht wesentlich von einem großen Teil der übrigen frühen ntl. Textüberlieferung, wie sie in den Papyri vorliegt', zumal M. auf eine Textform zurückgreifen konnte, ,die schon charakteristische antijudaistische Spitzen enthielt' (Marcion aO. 310f). Die Bibel M.s wurde offenbar nach seinem Tod in der Schule weiter textkritisch behandelt u. verändert. So wurden zB. möglicherweise Verse aus anderen Evv. ergänzt (Tert. adv. Marc. 4, 5, 7; Orig. c. Cels. 2, 27; vgl. Harnack 173f).

b. Antitheseis. 1. Charakter des Werkes. M. hat, offenbar auf Griechisch, ein weiteres Werk verfasst, das laut Tertullian Antitheseis hieß, da es sich um ,einander widersprechende Gegenüberstellungen' (contrariae oppositiones) handele, ,welche die Nichtübereinstimmung (discordia) zwischen Evangelium u. Gesetz darlegen sollen' (adv. Marc. 1, 19, 4). Dieser Widerspruch zwischen Gesetz u. Evangelium, der paulinische Terminologie aufnimmt, zielt auf eine Unterscheidung zwischen zwei Göttern u. zwei ,instrumenta' oder ,testamenta' (ebd. 1, 19, 4; 4, 1, 1; vgl. Norelli, Funzione aO. 550/8). Tertullian sieht die Antitheseis als eine Art Vorbereitung zum Evangelium (adv. Marc. 4, 1, 1); sie wurden offenbar benutzt, um neue Anhänger in die Lehre M.s einzuführen bzw. in dieser Lehre zu festigen (ebd. 1, 19, 4; 4, 4, 4). Es ist nicht sicher, ob die laut Epiphanius von M. verfassten Syntagmata mit den Antitheseis identisch sind (Epiph. haer. 42, 9, 3 [GCS Epiph. 2, 105]). Tert. adv. Marc. 2, 29, 1 enthält eine summarische Charakterisierung der Antitheseis: Dort heißt es, dass diese sich bemühten, aufgrund der Eigenschaften der moralischen Naturen (ebd. 1, 6, 1), der Gesetze u. der Wundertaten einen Unterschied zwischen Christus u. dem Schöpfer zu etablieren (gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a Creatore ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso). Möglicherweise wurden in den Antitheseis Bibelzitate aus dem NT korrespondierenden Bibelstellen aus dem AT gegenübergestellt. M. war vielleicht nicht der erste u. gewiss nicht der letzte christl. Autor derartiger Antitheseis: 1 Tim. 6, 20 bezieht sich, falls es überhaupt eine Schrift bezeichnet (J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [Zürich 1988] 374), vermutlich nicht auf das Werk M.s. – Augustin widerlegt in seiner Schrift

Contra adversarium legis et prophetarum einen Anhänger des Patricius, der anscheinend von markionitischer Exegese beeinflusst ist. Er wurde auf die Schrift aufmerksam, als diese in Karthago auf einem am Hafenufer gelegenen Platz öffentlich verlesen wurde (c. adv. leg. 1, 1 [CCL 49, 35]; retr. 2, 58 [ebd. 57, 136]; Th. Raveaux, Augustinus. Contra adversarium legis et prophetarum [1987]). Der von Augustin in seiner Schrift Contra Adimantum bekämpfte Adimantus, der vermutlich mit dem Manischüler Addas identisch ist (*Manichäismus), verfasste ebenfalls Antithesen, die in demselben Codex zu lesen waren wie das eben erwähnte Werk des anonymen Patricianers (vgl. G. Sfameni-Gasparro [Hrsg.], Opere di Sant'Agostino 13, 2 [Roma 2000] 3/60). Die Antitheseis stehen am Anfang einer Literatur, die die inneren Widersprüche u. Probleme der christl. Bibel behandelt. Sie sind damit der Erotapokrisis verwandt (H. Dörrie / H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 342/70). Tatians Problemata sowie eine entsprechende Schrift seines Schülers Rhodon bieten christliche Parallelen (Eus. h. e. 5, 13, 8; Rinaldi 1, 279/85). Die Antitheseis beeinflussten offenbar auch die manichäische Exegese (M. Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du NT: ders. [Hrsg.], Les règles de l'interprétation [Paris 1987] 123/46).

2. Inhalt. Die Rekonstruktion des Inhalts der Antitheseis ist äußerst schwierig (Tsutsui 148/52; Moll 107/14; vgl. die Zusammenstellung bei Harnack 88/92. 256*/313*). Hauptquellen einer möglichen Rekonstruktion sind Tertullians Schrift Adversus Marcionem u. Adamantius' Dialogus 1f (GCS Adamant. 2/115). Es scheint so, als wolle Tertullian sich in adv. Marc. nicht auf eine detaillierte Widerlegung der Antitheseis einlassen (2, 29, 1; 4, 1, 2). Auffällig ist, dass er sie in adv. Marc. 5 nicht mehr erwähnt; dies wurde als Indiz dafür gewertet, dass sie sich nicht auf die paulinischen Briefe beziehen (R. Braun: SC 483, 24). Es ist unklar, ob die Antitheseis eine eigene Schrift neben der Bibel M.s bildeten. Weiterhin ist fraglich, ob diese Schrift nur Antithesen im strikten Sinne (s. unten) oder auch glossierende u. kommentierende Bemerkungen enthielt oder ob die exegetischen Bemerkungen M.s (es ist unsicher, ob, in welchem Umfang u. mit welcher Präzision Tertullian diese in adv. Marc. wörtlich zitiert) als Glossen dem Bibeltext beigegeben waren (adv. Marc. 4, 9, 3; E. Norelli, Marcion et les disciples de Jésus: Apocrypha 19 [2008] 37/42). Tertullian dürfte in adv. Marc. auf eine Pluralität von Quellen zurückgegriffen haben: Werke M.s, antimarkionitische Werke (zB. von Justin oder Theophilus v. Ant.), Schriften der Schüler M.s, mündliche Informationen von Markioniten (May, Genesisauslegung aO. 47; Moll 113). So präsentiert er zB. adv. Marc. 4, 15, 3f zwei differierende Interpretationen (M.s u. seiner Schüler?) des Weherufs Lc. 6, 24. Auch scheinen es Schüler zu sein, die den Richter aus ebd. 12, 58f mit dem Schöpfergott identifizieren (Tert. adv. Marc. 4, 29, 16). Adamantius bietet in den Dialogi insgesamt 17 (von ihm Kephalaia genannte) Antithesen (vgl. Tsutsui 148/222), die aber nur teilweise Entsprechungen in Tert. adv. Marc. finden (Moll 108f). Auch ist unklar, welche Quellen in Adamant. dial. 1f direkt oder indirekt verarbeitet sind (Tsutsui 78/94). – Beispiele für Antithesen: Christus lehrte eine neue Geduld (nova patientia), indem er die Vergeltung nach dem Talionsgrundsatz Ex. 21, 24 verbietet u. stattdessen lehrt, auch die andere Wange darzubieten (Lc. 6, 29; vgl. Tert. adv. Marc. 2, 18, 1; 4, 16, 2; Adamant. dial. 1, 15 [GCS Adamant. 32f]; Orig. c. Cels. 7, 25; Theodrt. haer. 1, 24). Das Gesetz des Schöpfers befiehlt, den Nächsten zu lieben u. den Feind zu hassen, Christus befiehlt auch die Feindesliebe (Tert. adv. Marc. 1, 23, 4/6; Adamant. dial. 1, 12 [GCS Adamant. 26/9]). Christus liebte die Kinder u. stellte sie als Vorbild dar (Lc. 9, 46/8), der Schöpfergott schickte Bären gegen die Kinder, um den Propheten Elisa zu rächen (2 Reg. 2, 23f; Tert. adv. Marc. 4, 23, 4; vgl. Adamant. dial. 1, 16 [GCS Adamant. 32/7]). Die Kinder Israels nehmen aus Ägypten goldenes u. silbernes Raubgut mit (Ex. 12, 34/6), Christus befiehlt seinen Jüngern, nicht einmal einen Stecken mit auf den Weg zu nehmen (Lc. 10, 4; Tert. adv. Marc. 4, 24, 2; Adamant. dial. 1, 10 [GCS Adamant. 22f]; vgl. Iren. haer. 4, 30, 1; Moll 18/21). Mose greift in einen Bruderstreit ein (Ex. 2, 13f), Christus will nicht Richter zwischen Brüdern sein (Lc. 12, 13f; Tert. adv. Marc. 4, 28, 9). Christus verbietet die Ehescheidung (Lc. 16, 18), Mose erlaubt sie (Dtn. 24, 1; Tert. adv. Marc. 4, 34, 1). M. konfrontiert die Pedanterie der Torabestimmungen bezüglich der Leprösen mit deren Heilung durch Christus (Lc. 17, 11/9; Tert.

adv. Marc. 4, 35, 4f; vgl. E. Norelli, Marcion, Tertullien et le lépreux: Nomen Latinum, Festschr. A. Schneider [Genève 1997] 171/80). Elisa brauchte für die Heilung Naamans Wasser, in das der Kranke sieben Mal eintauchen musste, Christus hat die Aussätzigen auf ein Mal, nur durch das Wort geheilt (Tert. adv. Marc. 4, 9, 7). Überhaupt hat Christus mehr Aussätzige gereinigt als der Schöpfergott (ebd. 4, 9, 6. 35, 6; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 43, 16 [CSCO 169 / Syr. 76, 173; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 154]). Das Verhalten Davids gegenüber den Blinden wird mit dem Verhalten Christi gegenüber Blinden verglichen (Lc. 18, 35/43; Tert. adv. Marc. 4, 36, 13). Die Katastrophen (concussiones) gehören zum Schöpfer, dem Gott der Grausamkeit (saevitia), die Verheißungen (promissiones) zum guten Gott (Lc. 21, 25/8; Tert. adv. Marc. 4, 39, 12).

c. Brief. Nur Tertullian erwähnt einen Brief (adv. Marc. 1, 1, 6; 4, 4, 3; carn. 2, 4), in dem M. über seinen Bruch mit der röm. Kirche Auskunft gibt. Es ist zweifelhaft, ob die röm. Kirche Adressatin dieses Schreibens war (vgl. Mahé, Epistula 358/71; Moll 115/8).

III. Lehre. a. Schwierigkeit der Rekonstruktion. Die Lehre M.s muss aus einer breitgestreuten u. trümmerhaften Überlieferung rekonstruiert werden. Inwieweit bei Tertullian u. anderen antiken christl. Autoren Originalzitate M.s erhalten sind, ist unsicher u. bedürfte einer erneuten Untersuchung. Die Angaben der antiken christl. Quellen zur Lehre M.s (wie zB. Clemens v. Alex., Tertullian, Origenes, Adamantius, *Ephraem Syrus, *Eznik v. Kolb) sind immer wieder durchsetzt mit den Meinungen der Schüler M.s bzw. späterer Markioniten, mit denen die christl. Autoren zT. in Kontakt standen (vgl. W. Hage, Marcion bei Eznik v. Kolb: May / Greschat 29/37; Tsutsui). Außerdem ist die jeweilige häresiologische Perspektive der christl. Autoren samt ihrer besonderen theol. u. philosophischen Prämissen zu beachten u. kritisch zu bewerten; derartige Analysen liegen noch nicht vollständig vor (vgl. aber zB. C. Moreschini, Polemica antimarcionitica e speculazione teologica in Tertulliano: May / Greschat 11/27). Die Rekonstruktion der Lehre M.s sollte sich im Übrigen entschieden von den theol. Prämissen der suggestiven Interpretation A. v. Harnacks distanzieren (seine Monographie bleibt nützlich als Repertorium). Harnack versucht, M. als modernen Theologen zu verstehen, u. projiziert daher die neuprotestantische Unterscheidung zwischen Religion, Metaphysik u. Ethik auf dessen Theologie. Dies führt zu einer durchgehenden Verzeichnung der theol. Position M.s im Spektrum christlicher u. paganer Theologien des 2. Jh. (W. Löhr, Did Marcion distinguish between a just god and a good god?: May / Greschat 131/46; vgl. B. Lauret, L'idée d'un christianisme pur: ders. 285/376; F. Steck [Hrsg.], Adolf Harnack, Marcion = TU 149 [2003]). Auch nach Harnack gab es Versuche, M. mit den Kategorien zeitgenössischer evangelischer Theologie zu verstehen (zB. B. Aland, Sünde u. Erlösung bei Marcion u. die Konsequenzen für die sog. beiden Götter Marcions: May / Greschat 147/57).

b. Inhalte. 1. Ausgangspunkt. Tertullian meint, dass die theol. Grundunterscheidung M.s aus der Kombination von Lc. 6, 43 u. Jes. 45, 3 entstanden sei: M., der sich, laut Tertullian, wie viele Häretiker mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen quälte, habe daraus geschlossen, dass es der Schöpfer sei, der das Böse schaffe (adv. Marc. 1, 2, 1f; vgl. ebd. 2, 14, 1. 24, 4). Man hat vermutet, dass Tertullian mit dieser Angabe auf den Brief M.s (s. o. Sp. 155) u. damit möglicherweise auf ein Selbstzeugnis M.s zurückgreift (Mahé, Epistula 366f).

2. Gotteslehre. M. unterschied zwei Götter. Der eine Gott wird vom AT bezeugt u. ist der Gott der Juden (Tert. adv. Marc. 1, 10, 3). Irenäus charakterisiert ihn haer. 1, 27, 2 als Schöpfer des Bösen (malorum factor), kriegslüstern (bellorum concupiscens), von wechselhafter Meinung (inconstans sententia) u. sich selbst widersprechend (contrarium sibi ipsum dicens); er ist ein richtender (iudicialis) u. zorniger Gott (ebd. 3, 25, 2f; vgl. auch Tert. adv. Marc. 4, 29, 16 mit Bezug auf Lc. 12, 59). Er wird auch κοσμοκράτωρ genannt, eine Bezeichnung, die in paganen, christlichen u. jüdischen Texten zB. Göttern beigelegt wird, welche die (zT. negativ gewertete) Welt oder einen Teil von ihr beherrschen; auch Kaiser konnten so betitelt werden (Iren. haer. 1, 27, 2; vgl. PGM² IV 1599. 2198; V 401; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² [1971] 49/51; Liddell / Scott, Lex.⁹ s. v.; Bauer, Wb.⁶ s. v.). Dieses doxographische Porträt von M.s alttestamentlichem Gott wird bei Tertullian aufgenommen u. weiter ausgeführt: Er ist

ein Richter, streng, grausam, kriegerisch (adv. Marc. 1, 6, 1: iudex, ferus, bellipotens; 2, 11, 1: saevus), er zürnt, eifert, erregt sich (2, 16, 3), er wird gefürchtet (4, 8, 7). Gerecht ist er nur, insofern er ein richtender u. vergeltender Gott ist (Löhr aO. 131/46). Er, ‚der den Pharao im Meer versenkt', ist, so sagen die Markioniten, nicht barmherzig (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 39, 1 [CSCO 169 / Syr. 76, 157; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 140]; vgl. Ps. 136 [135], 15). Dass der Gott des AT nicht gut ist, erkennt M. auch an seinen Gesetzen (Tert. adv. Marc. 2, 18, 1/3), zB. dem Talionsgesetz, den Speise- u. Opferbestimmungen bzw. deren skrupulöser Detailliertheit (negotiosa scrupolositas). Tertullian illustriert auch die von Irenäus erwähnte Unbeständigkeit des markionitischen Gottes (ebd. 2, 21, 1: mobilis, instabilis; vgl. 2, 23f; 4, 1, 10). Sie zeige sich zum einen an den Widersprüchen in seinen Geboten u. Anordnungen (2, 21f); so verbietet er zB. auf der einen Seite, am Sabbat zu arbeiten (Ex. 20, 8/11), andererseits befiehlt er, acht Tage lang, also auch am Sabbat, die Bundeslade um das belagerte Jericho zu tragen (Jos. 6, 3f). Zum anderen zeige sich seine Unbeständigkeit in seinem Verhalten gegenüber bestimmten Personen (Tert. adv. Marc. 2, 23, 1): Er favorisiert einige, die er später verwirft, so bereut er zB., Saul zum König von Israel erwählt zu haben (1 Sam. 15, 11). Diese Unbeständigkeit schließt es nach antiken Vorstellungen aus, den markionitischen Schöpfergott als im positiven Sinne ‚gerecht' zu charakterisieren, denn zur Eigenschaft der *Gerechtigkeit gehört die Vorstellung einer zuverlässigen u. beständigen göttlichen Ordnung (vgl. Marc. Aurel. seips. 10, 25). Schließlich wirft M. diesem Gott seine Kleinlichkeiten (pusillitates), seine Schwächen (infirmitates) sowie all diejenigen Charakterzüge vor, die nicht zu einem Gott passen (incongruentiae; Tert. adv. Marc. 2, 25, 1). Er verweist hier zB. auf seine Ignoranz, da er nach Adam im Paradies sucht (Gen. 3, 9). Auch schwört dieser Gott bei sich selbst (Tert. adv. Marc. 2, 26, 1; vgl. 1, 11, 9). Moralisch steht er in seinem Zorn sogar unter Mose, der bei ihm für das Volk Israel eintritt (ebd. 2, 26, 3 mit Bezug auf Ex. 32, 10/4). Die Unbeständigkeit u. Unzuverlässigkeit dieses Gottes prägen auch die Haltung seiner Anhänger ihm gegenüber: Bei seinem Abstieg in die Unterwelt seien Kain, die Sodomiter, die Ägypter u. andere Heiden zum Herrn geeilt u. von ihm in sein Reich aufgenommen u. gerettet worden; die Gerechten des AT hingegen, Abel, *Henoch, Noah, *Abraham, die Erzväter u. Propheten, die ihrem Gott gefallen hätten, seien nicht zum Herrn geeilt. Denn da sie wussten, dass ihr Gott sie immer wieder versucht u. auf die Probe stellt, hätten sie geargwöhnt, dass die Niederfahrt des Herrn nur eine weitere derartige Versuchung sei u. hätten also dessen Heilsansage nicht geglaubt (Iren. haer. 1, 27, 3; vgl. Epiph. haer. 42, 4 [GCS Epiph. 2, 99f]; Theodrt. haer. 1, 24; Eznik v. Kolb, De deo 358. 399/404 [PO 28, 3, 514/7. 527f; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 662/5. 676f]; R. Gounelle, La descente du Christ aux enfers [Paris 2000] 89/106). – Dem Gott des AT kontrastiert M. nun den anderen, den wahren Gott: Dieser Gott ist im (dritten) Himmel über dem Gott des AT zu lokalisieren (Iren. haer. 1, 27, 2; Tert. adv. Marc. 3, 23, 7; 4, 7, 1. 22, 7; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 35, 2 [CSCO 169 / Syr. 76, 140; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 126]; ref. 3, 1 [C. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan 1 (London 1912) 44/52 (Text). li/liv (Übers.)]). Bis zur Offenbarung in Jesus Christus, der im 15. J. der Regierung des Tiberius auf die Erde kam (s. o. Sp. 148), war er unbekannt. Im Gegensatz zum sichtbaren Gott des AT ist er unsichtbar (Tert. adv. Marc. 1, 8, 1. 9, 1; 4, 11, 9; 5, 5, 4. 19, 3; vgl. Lc. 5, 36/9). Er ist unserer Welt fremd (extraneus; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 34, 3. 5. 8 [CSCO 169 / Syr. 76, 136f; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 122f] u. ö., demzufolge die Markioniten den wahren Gott als ‚den Fremden' bezeichneten; vgl. auch Orig. c. Cels. 6, 53) u. absolut gut, sanft u. ruhig (Tert. adv. Marc. 1, 6, 1); nach 2 Cor. 1, 3 ist er der Vater der Barmherzigkeit (ebd. 5, 11, 1). Die absolute Güte dieses Gottes (vgl. auch Orig. princ. 2, 5, 4; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 35, 9 [CSCO 169 / Syr. 76, 142; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 127f]) steht im Einklang mit einer philosophischen opinio communis (zB. Epict. diss. 2, 8). Er hat keine *Affekte (Tert. adv. Marc. 1, 25, 2; 4, 31, 5; vgl. auch ebd. 2, 16, 3; dazu R. Braun, Deus Christianorum² [Paris 1977] 59f); er zürnt nicht, rächt sich nicht u. richtet nicht, sondern er rettet (Tert. adv. Marc. 4, 19, 3; 5, 4, 12. 14; Adamant. dial. 2, 3. 5 [GCS Adamant. 64f. 66f]; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 34, 3 [CSCO 169 / Syr. 76, 136; dt. Übers.: CSCO 170 /

Syr. 77, 122]; Harnack 264*f). So wird dieser Gott nicht gefürchtet, sondern geliebt (Tert. adv. Marc. 1, 27, 3f; 4, 8, 7); er ist geduldig, er richtet, indem er das Böse nicht will, er verdammt, indem er es verbietet, er erlässt die Sünden ohne Strafe u. Rache (ebd. 1, 27, 1; vgl. E. Norelli, Marcione lettore dell'epistola ai Romani: CristStor 15 [1994] 643. 646). Doch sagen die Markioniten auch, dass er die Sünder letztlich dem Feuer des Schöpfergottes überlässt (Tert. adv. Marc. 1, 28, 1).

3. Schöpfung. Beide Götter M.s sind Schöpfer: Die Schöpfung des Kosmokrators ist lächerlich in ihrer Unvollkommenheit (Tert. adv. Marc. 1, 14, 1; Hieron. in Jes. comm. 7, 18, 1/3 [CCL 73, 274, 55f]; R. Braun: SC 365, 162_2). Er schafft die Welt aus einer präexistenten, ungewordenen u. ungeschaffenen *Materie, die schlecht ist (Tert. adv. Marc. 1, 15, 4f; 4, 9, 7; 5, 19, 7; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 12, 1: gerechter Gott, schlechte Materie). M. scheint hier auf Vorstellungen zurückzugreifen, die ähnlich im zeitgenössischen Platonismus vertreten wurden (Celsus bei Orig. c. Cels. 4, 65; Numen. Apam. frg. 52 [96 des Places]; G. May, Schöpfung aus dem Nichts [1978] $57f_{71}$; K. Alt, Weltflucht u. Weltbejahung = AbhMainz 1993 nr. 8). Die Schlechtigkeit der Materie, derer sich der *Demiurgos zur Erschaffung der Welt bedient, ist für M. zusätzlicher Beleg für seine Inferiorität: ‚Ein Gott, der sich dieser Materie bedient, kann nicht der wahre Gott sein' (May, Schöpfung aO. 59). Der Schöpfergott wird anscheinend mit dieser Welt identifiziert, er ist nach 2 Cor. 4, 4 der ‚Gott dieses Äons' (Tert. adv. Marc. 5, 4, 15. 5, 7. 11, 9. 17, 7; vgl. auch 5, 12, 7: M. bezieht 2 Cor. 11, 14 auf den Schöpfergott). – Auch der oberste u. wahre Gott hat eine Schöpfung; diese ist aber unsichtbar (Iustin. apol. 1, 26, 5; Tert. adv. Marc. 1, 15, 1. 16, 1; Adamant. dial. 2, 19 [GCS Adamant. 100f]; vgl. May, Schöpfung aO. 60_{78}).

4. Christologie u. Soteriologie. So wie M. für die zwei Götter je eine eigene Schöpfung annimmt, ordnet er jedem Gott auch einen Christus zu (Iustin. apol. 1, 58, 1; vgl. die Polemik des Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 74). Der Christus des Schöpfergottes ist noch nicht erschienen, sondern nur verheißen (Tert. adv. Marc. 1, 15, 6; 4, 6, 3; vgl. Orig. c. Cels. 6, 74; Adamant. dial. 1, 24 [GCS Adamant. 46f]); er wird als ein Krieger kommen (Tert. adv. Marc. 3, 12, 1f; 3, 13f; 4, 20, 4 mit Bezug auf Jes. 8, 4; vgl. Celsus bei Orig. c. Cels. 7, 18). Er verspricht nicht das ewige Leben (Tert. adv. Marc. 4, 25, 15), sondern den Juden die Rückgabe ihres Landes u. danach Erfrischung (refrigerium = griech. ἀνάπαυσις, ἀνάψυξις) in der Unterwelt in *Abrahams Schoß (ebd. 3, 24, 1; 4, 34, 11; vgl. Adamant. dial. 2, 11 [GCS Adamant. 78/81]). M. hat also die auch sonst anzutreffende Vorstellung eines Zustandes zwischen individuellem Tod u. allgemeiner Auferstehung modifiziert (vgl. Iustin. dial. 5, 3; Iren. haer. 1, 7, 5; 5, 31, 2; vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim = Theophaneia 11 [1957] 17/74; H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = ebd. 12 [1958] 159/70; A. Orbe, Teología de San Ireneo 3 [Madrid 1988] 327/37): Für diejenigen, die dem Gesetz u. den Propheten gehorchen, handelt es sich bei dem Aufenthalt apud inferos nicht um einen vorläufigen, sondern um einen endgültigen Zustand bis zum Ende der Welt. Doch gibt es in der markionitischen Unterwelt durchaus einen Unterschied zwischen den Aufenthaltsorten der Gerechten u. denjenigen der Sünder. – Der gute Gott, so meinen laut Tertullian die Markioniten, offenbart sich nicht durch die Schöpfung, sondern ausschließlich durch seinen Christus (adv. Marc. 1, 17, 1. 19, 1). Dieser ist ungeboren (non natus: M. eliminierte in seinem Evangelium die Geburtsgeschichte; s. o. Sp. 148); er ist im 15. J. der Regierung des Kaisers Tiberius als heilbringender Geist (spiritus salutaris) vom Himmel herabgekommen (vgl. Tert. carn. 1, 2; adv. Marc. 1, 19, 2; 3, 11, 1; 4, 26, 13). Er wurde nicht Fleisch (sarx), seine körperliche Substanz unterschied sich also von derjenigen der Kreaturen des Schöpfergottes; vermutlich modifizierte M. den Text von Eph. 2, 14 u. Col. 1, 22 entsprechend (Schmid, Marcion aO. [o. Sp. 151] 251f; Riparelli 55/9). Tertullian, demzufolge der inkarnierte Christus M.s ein Phantom war (carn. 5, 9; adv. Marc. 4, 8, 2; 5, 14, 1 zu Rom. 8, 3; vgl. adv. Marc. 5, 20, 3 zu Phil. 2, 6f; Riparelli 37f. 57f), wundert sich, dass M. dennoch Stellen wie Lc. 24, 39 nicht eliminiert hat (adv. Marc. 4, 43, 6f; vgl. ebd. 4, 8, 2f). Dieser Christus kam nicht in seine, sondern in eine fremde Welt, in die Welt des Schöpfergottes (ebd. 1, 14, 2; vgl. auch Epiph. haer. 42, 8, 1f [GCS Epiph. 2, 103]). Er kam plötzlich (Tert. adv. Marc. 3, 2); M. nannte ihn ὁ ἐπερχόμενος, vielleicht um die unerwartete, nicht vorherverkündete

ISBN 978-3-7772-1026-1 (Lieferung 186)